# Verbum Caro

VOLUME XV (N° 60)


## EDITORIAL

*L'un des grands événements affectant et réjouissant les chrétiens cette année, c'est l'entrée dans le C.O.E. des Eglises orthodoxes des Pays de l'Est, et ainsi la participation beaucoup plus grande que prennent et prendront les orthodoxes au mouvement œcuménique. A cet événement le présent numéro fait écho en s'ouvrant par un article sur la vie spirituelle orthodoxe, dû à un prêtre russe, professeur à l'Institut Saint-Serge à Paris, et en présentant d'autre part une chronique sur l'Eglise russe telle qu'elle apparaît à travers la Revue du Patriarcat de Moscou.*

*Par ailleurs, comme on a pu s'en rendre compte encore à la conférence de New-Dehli, le problème de l'intercommunion, de la participation de tous les chrétiens à la même eucharistie, est à juste titre la pierre de touche de l'unité visible de l'Eglise, mais aussi hélas la pierre d'achoppement contre laquelle se heurtent actuellement les confessions chrétiennes. La question controversée du* sacerdoce *tel que le conçoit chaque confession constitue un aspect majeur du problème de l'intercommunion. Les trois articles qu'on lira sur cette question dans les pages qui suivent — et qui sont dus à deux théologiens réformés et à un théologien catholique — s'efforcent de poser clairement les bases d'un dialogue, tout en manifestant, comme malgré eux, (il faut bien le reconnaître) que l'unité théologique, en ce domaine, n'est pas encore en vue ni son cheminement facile à pressentir. Veuille le Saint-Esprit nous révéler ce cheminement.*

# Prière et vie intérieure dans la tradition orthodoxe

## Introduction

1) La confrontation œcuménique récente des diverses traditions liturgiques fait ressortir toujours davantage l'actualité et l'urgence de la mise en commun de l'expérience spirituelle et de la vie intérieure sous-jacentes aux formes liturgiques généralement connues [1]. Mais si dans la vie du chrétien, cette intériorisation de la vie liturgique est d'une importance capitale, si elle constitue la condition nécessaire de l'intégration de celui-ci à la communauté sacramentelle, il n'est pas moins difficile de décrire et de définir le contenu de cette vie intérieure que d'analyser des rites et des formes de prière liturgique, d'en étudier le développement historique, de faire de la liturgie comparée. C'est pourtant dans la mesure où l'expérience spirituelle des diverses traditions chrétiennes sera mise en commun que le dialogue œcuménique dépassera les cadres d'une théologie conventionnelle et spéculative et deviendra vraiment vivant et fécond.

Le témoignage d'une Eglise sur sa vie liturgique et les lois qui la régissent ne peut être vraiment assimilé qu'à la lumière d'une connaissance des formes et des problèmes de la vie intérieure du chrétien. En effet le culte liturgique et la prière privée se conditionnent réciproquement, se supposent, s'interpénètrent. Il y a toujours à la fois tension et équilibre entre la prière publique et la prière privée, entre l'action commune de l'Eglise et la sanctification intérieure du chrétien. Toute réduction ou dévaluation de l'un de ces domaines par rapport à l'autre conduit inévitablement à un appauvrissement et à une destruction de la communion de l'homme avec Dieu et avec son prochain. Il importe donc de souligner dès maintenant la valeur absolue et irréductible de la vie intérieure. Celle-ci ne doit en aucun cas être dévalorisée au profit du culte liturgique. Au contraire elle conditionne la valeur de la prière en commun. De

[1] Texte exposé devant la Commission théologique sur le culte, Commission de *Foi et Constitution*, Conseil œcuménique des Eglises, Division des Etudes.

l'authenticité de l'une dépend l'authenticité de l'autre, et vice-versa. Si donc l'homme a besoin de la communion des hommes pour entrer en communion avec Dieu, si la prière publique est une exigence découlant de la nature même de l'Eglise, l'homme n'en ressent pas moins le besoin irrésistible de s'isoler pour prier, de dialoguer avec Jésus dans une relation unique, de personne à personne, de réserver à Dieu seul le secret de son cœur.

Nous savons que d'après les Evangiles, l'enseignement du Christ semble nous diriger dans deux directions contraires. D'une part, Jésus souligne l'importance de la prière en commun : « Si deux d'entre vous sur la terre unissent leurs voix pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux. Que deux ou trois en effet soient réunis en mon Nom, je suis là au milieu d'eux. » (Mat. 18. 19-20). Par ailleurs, notre Seigneur enseignait à prier en secret. (Mat. 6. 5 ss). Ces deux modes de prière ne présentent pas de contradiction mutuelle. Au contraire, si la prière personnelle est toujours située dans le contexte de la vie de l'Eglise qui pénètre la vie toute entière du chrétien, la prière en commun, l'action eucharistique présuppose la préparation personnelle. Si la prière personnelle dégénère en piétisme individuel et extatisme anarchique, lorsqu'elle est coupée du rythme liturgique de l'Eglise, par ailleurs la prière liturgique devient impersonnelle, formaliste et extérieure, lorsqu'elle n'est pas intériorisée et réchauffée dans l'élan de la prière intérieure du croyant. Voilà pourquoi l'Eglise propose une règle stricte et élaborée de prière personnelle aux fidèles avant de venir participer à l'eucharistie de l'assemblée.

La dévotion personnelle et secrète n'est pas une dévotion privée ; elle est au contraire universelle et catholique par le fait qu'elle embrasse tous les besoins et les intentions de l'Eglise toute entière, de l'humanité dans son ensemble.

2) Nous connaissons la place de la prière secrète dans la vie de Jésus lui-même. Quarante jours de prière au désert précédèrent le ministère public du Seigneur (Mat. 4. 1-2). Souvent Jésus se retirait la nuit sur la montagne ou dans un endroit isolé pour converser avec son Père, « à l'écart des hommes » (Mat. 14. 23 ; cf. Mc. 6. 46). « Vers le matin, nous dit Marc, pendant qu'il faisait encore très sombre, il se leva et sortit pour aller dans un lieu désert, où il pria » (1. 35 ; cf. Luc 4. 42). « Et lui, écrit Luc, il se retirait dans les déserts et il priait » (Luc 5. 16). Aux moments les plus décisifs de son ministère, Jésus priait la nuit ; par exemple avant l'élection des Douze : « En ce temps là, dit Luc, Jésus se rendit sur la montagne pour prier et il passa toute la nuit à prier Dieu » (6. 12). Il lui arrivait de prier en compagnie de ses disciples (Luc 9. 18), en particulier lors de la Transfiguration sur le mont Thabor (Luc 9. 28), ou bien avant de leur enseigner la prière dominicale (Luc 11. 1-4) ou encore sur la montagne des Oliviers, la dernière année de son ministère public (Luc 21. 37 ; Jn. 8. 11) ; c'est enfin la nuit où il fut



livré (Mat. 26.36-40 ; Mc. 14.35 ; Lc. 22.40-46) que Jésus s'isola sur la montagne des Oliviers au jardin de Gethsémané où il « présenta avec de grands cris et avec des larmes des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort (Hbr. 5.7), tout en soumettant sa propre volonté à celle de son Père (cf. aussi Jn. 12.27-28).

L'enseignement de Jésus sur la prière correspond à l'exemple de sa propre vie. Non seulement il faut toujours prier et ne point se relâcher (Lc. 18.1-8, 21, 34-36), mais cette prière doit être humble (Luc 18.9-14) et secrète, cachée aux yeux des hommes : « Lorsque vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites, qui aiment à prier debout dans les synagogues et aux coins des rues, pour être vus des hommes. Je vous le dis en vérité, ils reçoivent leur récompense. Mais quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, et prie ton Père qui est là dans le lieu secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. » (Mat. 6.5-6). Cette prière est une prière du cœur, un acte d'amour (Mat. 22.37, 13, 15, 15, 8, 15-20). Elle est enfin une arme irrésistible contre les démons et ses embûches (Mat. 17.21).

Les Evangiles nous donnent plusieurs exemples des prières que Jésus adressait à son Père, par exemple au retour des soixante-dix disciples de mission, où il « tressaillit de joie par le Saint-Esprit » (Luc 10.21-22) ; ou bien avant de ressusciter Lazare (Jn. 14.41-42) ou enfin avant de sortir du Cénacle, la prière sacerdotale où Jésus intercède pour ses disciples et prie pour l'unité de ceux qui croient en lui. (Jn. 17).

Il n'est pas possible de s'arrêter ici sur la tradition spirituelle de l'Eglise primitive, mais il serait facile de montrer comment elle s'enracine dans les origines du christianisme non seulement au sein du monachisme tant cénobitique que solitaire, mais dans la vie quotidienne des chrétiens au milieu même d'un monde hostile et athée (cf. *Lettre à Diognète*).



## 1. Anthropologie de la prière

Avant de passer à la description des formes de prières en usage dans l'Eglise orthodoxe, il nous semble important de déterminer ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie de la prière, mettant en relief la structure de l'homme, l'effet du péché et de la chute, et par conséquent, le rôle de la prière et du combat intérieur en vue du rétablissement de l'homme dans l'amitié divine.

### 1° *Anthropologie biblique et patristique.*

Si, comme par exemple dans le cadre de conceptions proches du platonisme et familières à certains penseurs chrétiens, le salut consiste en une évasion, une libération du corps, en une connaissance intellectuelle de Dieu, il est clair que dans une telle doctrine, le

corps n'a lui-même aucune part à la prière et à la vie intérieure. Plus l'âme sera libérée du corps, plus la prière sera spirituelle, parfaite. Par contre, l'anthropologie de la Bible et de la tradition des Pères dans son ensemble nous enseigne que l'homme est un tout organique, dans lequel le domaine physiologique et la vie psychique forment un ensemble indivisible, constituent l'homme vivant dans son aspect de créature de Dieu. « L'homme a été créé corporel et tout l'organisme qu'il est coopère à sa vie psychique et spirituelle » [2]. L'homme n'est donc pas un intellect emprisonné dans la matière, mais un tout psycho-physiologique, que Dieu a créé dans sa totalité et qu'il est venu sauver totalement par l'incarnation, la rédemption et la Pentecôte ; la grâce, c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, pénètre l'homme tout entier, sanctifie sa chair, son âme et son intelligence, car Dieu est aussi loin et aussi proche du corps que de l'âme et de l'intelligence.

Il est clair que dans le cadre de l'anthropologie de la Bible et de l'Eglise, la prière et la vie intérieure engagent l'homme tout entier. Les psaumes offrent des exemples saisissants du rôle du corps dans la prière : « Mon âme a soif de toi, mon Dieu ; après toi languit ma chair, comme une terre sèche, altérée, sans eau » (Ps. 63. 2 cf. Ps. 73. 26 ; 119. 120). La chair a part à cette soif, à cette recherche de Dieu. Lorsque Dieu rencontre l'homme et le pénètre, il le pénètre dans sa totalité, le transfigure dans son âme et dans son corps.

Dans une telle perspective, l'origine de la vie spirituelle ne sera plus l'intellect ; l'intelligence de l'homme ne sera plus considérée comme le lieu de la connaissance et de l'union avec Dieu, comme dans les mystiques platoniciennes de contemplation de l'Intelligible par ce qui dans l'homme lui est le plus semblable c'est-à-dire l'intelligence. Dans les Ecritures et l'expérience traditionnelle de l'Eglise, ce n'est plus l'intelligence, mais le cœur de l'homme qui est l'organe moteur par excellence de toute la vie, non seulement physiologique, affective, mais aussi de la connaissance naturelle, et en fin de compte, de la vie spirituelle. C'est dans le cœur que se font les choix les plus intimes et les plus secrets, nous le savons d'après l'Evangile. « C'est du trop-plein du cœur que la bouche parle » (Mat. 12. 34). L'aveuglement spirituel lui-même est un « épaississement » du cœur (Mat. 13. 5), en particulier le peuple d'Israël, qui honore Dieu des lèvres, « son cœur est loin de moi » (Mat. 15. 8). C'est enfin du cœur que procède tout ce qui sort de la bouche, les pensées et les desseins impurs (Mat. 15. 17-19).

C'est au cœur que s'enracine le mystère de la personne humaine dans son secret intérieur, ce secret que seul Dieu connait (Mc. 3. 5 ; Luc 9. 47 ; 16. 15). Si l'absence de Dieu est un endurcissement du cœur, c'est par la rénovation du cœur que l'homme retrouve Dieu. « Je mettrai dans votre intérieur un cœur nouveau ; j'ôterai le cœur

[2] Cl. Tresmontant, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris 1955, p. 8.

de pierre pour y mettre un cœur de chair » (Ez. 11.19 ; cf. 18.31-36 ; 26). C'est dans ce cœur nouveau que se réalise l'alliance nouvelle, et par cette alliance, la vie divine s'écoule dans l'homme.

Il va de soi que cette insistance sur le rôle central du cœur dans la vie spirituelle, dans la connaissance spirituelle, dans la prière, ne signifie pas un sentimentalisme, une prédominance des sentiments affectifs sur la raison. Le cœur est le centre de toute la vie, non moins de la vie naturelle que de la vie surnaturelle. C'est le but de la vie chrétienne d'ouvrir son cœur, non dans un sens individualiste, mais dans le sens de vie totale dans l'Eglise, de l'ouvrir à la présence du Christ par l'Esprit saint. La tradition spirituelle orthodoxe, surmontant une tentation très réelle dans sa propre histoire, celle du spiritualisme platonicien, retrouvera le cœur, et par lui, le sens de la plénitude de l'homme, de la totalité de l'homme devant Dieu. Je pourrais mentionner les noms de saint Macaire le Grand au IV[e] siècle, de saint Maxime le Confesseur au VI[e] siècle, de saint Grégoire Palamas au XIV[e]. Comme le dit saint Maxime, l'homme reste tout entier dans son âme et dans son corps par sa grâce, c'est-à-dire que l'homme s'offre tout entier en offrande agréable, selon la parole de saint Paul : « Offrez vos corps en offrande agréable, à Dieu ». Que signifie offrir son corps si le corps n'est pas une réalité positive ?

Le corps donc participe à la prière ; il n'est pas le siège du mal dans l'homme : il existe des péchés intellectuels, je dirais presque des péchés spirituels non moins que des péchés purement charnels. Si donc d'une part, le corps participe à la prière par la génuflexion, le jeûne, le signe de croix, la prosternation, la station debout, la fatigue, d'autre part la joie spirituelle résultant de la présence du Saint-Esprit dans l'homme, rejaillit sur le corps lui-même.



Les Pères insistent très volontiers sur cette transfiguration du corps, du visage, qui est pénétré de réalités spirituelles. La joie spirituelle, dit saint Grégoire Palamas, qui vient de l'Esprit dans le corps, n'est pas du tout corrompue par la communion au corps, mais transforme ce corps et le rend spirituel, parce que celui-ci rejette alors les mauvais appétits de la chair, ne tire plus l'âme vers le bas, mais s'élève avec elle, de sorte que l'homme tout entier devient esprit, suivant ce qui est écrit : « Celui qui est né de l'Esprit est esprit ».

Il nous apparaît donc que la vie surnaturelle restaure la vraie hiérarchie dans l'homme, la vraie relation des plans corporel, psychique et spirituel. De par la soumission du corps à l'âme, et de l'âme à l'esprit, l'homme rayonne tout entier de la présence du Saint-Esprit en lui. Ceci transparaît dans un entretien qui nous est rapporté de saint Séraphin avec un disciple. Ce dernier demande en quoi consiste la perfection. Saint Séraphin répond : « A acquérir le Saint-Esprit — De quelle manière puis-je savoir que je me trouve sous la grâce du Saint-Esprit ? » Alors, au delà des explications qui

n'arrivent pas jusqu'au fond du cœur du disciple, saint Séraphin lui donne l'expérience du Saint-Esprit et lui dit : « Mon ami, nous sommes tous les deux dans l'Esprit, toi et moi, que ne me regardes-tu ? — Père, je ne peux pas vous regarder car votre visage est devenu plus clair que le soleil, mes yeux en sont éblouis. — Remercie Dieu pour son ineffable miséricorde. Tu as pu remarquer que je ne me suis même pas signé, mais dans mon cœur j'ai prié le Seigneur en ces mots : Seigneur, rends-le digne de voir clairement et avec les yeux de la chair, fais descendre ton Esprit dont tu rends dignes tes serviteurs lorsque tu daignes apparaître dans ta gloire ».

La suite de cet entretien assez extraordinaire nous montre comment l'homme participe tout entier à cette connaissance du Saint-Esprit. Ceci nous explique avec quel sérieux nous devons comprendre la parole du Credo sur l'incarnation : le Christ n'est pas seulement devenu intelligence, « il est devenu chair », afin de sauver l'homme tout entier.

La prière n'est possible que par la restauration de cette vraie hiérarchie des plans de la nature humaine, par la soumission du corps à l'âme, de l'âme à l'esprit, par le détachement de soi, la « pauvreté en esprit », c'est-à-dire la pauvreté, le dénuement spirituels. L'état de prière et de communion avec Dieu demande le dépouillement des valeurs temporelles, inférieures, la soumission de celles-ci à la seule réalité importante, l'avènement du Royaume de Dieu.

2° *Théologie du péché et de la chute.*

A cause du péché du premier homme, la mort et le péché sont devenus héréditaires (Rom. 5.12). La réalité du mal s'impose à l'homme de l'intérieur, en le soumettant à sa puissance destructrice. Le christianisme de la Renaissance et des temps modernes a eu trop tendance pourtant à réduire le mal à une abstraction de l'esprit, dont la réalité s'évanouissait devant l'analyse conceptuelle ou bien à un non-être, ou plus exactement une privation de bien. La vieille représentation chrétienne du mal y dénonçait une personne, y voyait un visage, celui du « Malin ». « Le Malin, écrit le Père L. Bouyer, n'est pas une chose mauvaise en soi (manichéisme), mais c'est encore moins un concept négatif (philosophies grecques). C'est une liberté qui s'est elle-même pervertie » [3].

La vie et la doctrine du Christ sont riches d'enseignement sur la personne de Satan, sa puissance néfaste, sa haine contre Dieu et contre les hommes. Si l'Ancien Testament pressent seulement la profondeur des abîmes infernaux (Job), le Nouveau Testament qui découvre le pouvoir de Satan, « le prince de ce monde », qui dévoile ses ravages dans le monde et la profondeur de sa haine, annonce aussi sa défaite [4]. Il y a donc dans le Nouveau Testament une « révélation » du démon, des puissances sataniques, et c'est dans le contexte

[3] « Le problème du mal dans le christianisme », in *Dieu Vivant*, 6, p. 19.
[4] J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, p. 139.

de cette révélation que la rédemption du Sauveur prend toute sa signification de victoire, de salut, de libération.

Chez saint Paul, par exemple, le monde et les hommes sont plongés dans l'esclavage (Rom. 6. 8, 15, 21 ; Gal. 4. 3, 8-9, 24-25). En face de la royauté du Christ, saint Paul dresse une mystérieuse « puissance des ténèbres » (Col. 1. 13-14) ou parle des Principautés, Puissances, Régisseurs de ce monde des ténèbres » (Eph. 6. 12).

Les puissances sataniques ne découvrent pas volontiers leur visage. Tout en demeurant dans l'ombre, leur présence est pourtant décelable ; elle est manifestée à travers les divers agents d'oppression qui cherchent à entraver l'homme, à l'éloigner de Dieu ; ces ennemis derrière lesquels se profile l'ombre du Malin sont tout d'abord le péché et la mort, puis la chair et le monde.

La puissance du démon est tout d'abord mort et corruption (Hbr. 2. 7, 14). C'est par la corruption et la mort que toute l'humanité et la création elle-même sont sous l'emprise du démon et sont entraînées vers le péché. L'homme ne meurt pas *parce qu*'il est coupable de la faute d'Adam. Au contraire il commet le péché parce qu'il est assujetti à l'emprise satanique par la mort qui est entrée dans le monde (Rom. 5. 12) et qui le désagrège.

De fait, la servitude du péché, l'empire de la mort, la domination du Fort et d'autres expressions analogues chez saint Paul ou chez les Pères de l'Eglise sont inséparables et forment une condition totale et indivisible de déchéance et de servitude de la race humaine. Le péché lui-même n'est donc pas une abstraction, ou seulement une action personnelle de l'homme, mais avant tout une servitude de la nature humaine à l'empire du Malin. Il y a donc au-delà des péchés personnels un état ontologique de péché, de servitude et de mort auquel nous sommes déjà asservis dès notre naissance, et c'est de cet état de péché que découlent nos péchés personnels. Il est important de bien déterminer cet état de péché global dans les Ecritures pour bien comprendre que la pénitence n'est pas dirigée seulement contre tel ou tel acte mauvais, elle n'est pas une comptabilité du péché ; la pénitence requiert un esprit de contrition, une conscience de l'état de péché, de la déchéance intérieure, de l'éloignement de Dieu que le repentir et le pardon de Dieu peuvent guérir.

L'homme est fondamentalement délivré du péché par la Croix rédemptrice du Christ. « Notre Seigneur a lutté et vaincu, dit saint Irénée de Lyon, il a lié le "Fort", libéré les infirmes, donné le salut à l'œuvre de ses mains en détruisant le péché » [5]. C'est dans ce contexte total de péché et de mort comme sujétion à Satan que nous pouvons réaliser davantage le sens de la joie de la résurrection, l'expérience primordiale de l'Eglise primitive, cette joie exultante de la victoire du Christ sur les puissances du Mal, de la Lumière sur les ténèbres, dont les offices de l'Eglise (en particulier celui de la nuit pascale) débordent.

[5] *Adv. Haer.* III, 23, 1.

Au-delà de l'inimitié et de l'hostilité implacable du péché et de la mort, ennemis eux-mêmes de Dieu, l'homme est soumis à l'action d'éléments créés, bons en soi, mais assujettis à l'emprise du démon, c'est-à-dire de la « chair » et du « monde ». Ce sont des notions ambivalentes dans les Ecritures. D'une part Jésus condamne la chair, ou plutôt met en garde contre elle : « L'esprit est prompt, la chair est faible » (Mat. 26.41 ; cf. Jn. 1.13, 8-15). « Ne marchez pas selon la chair », dit saint Paul (Rom. 8.4) « Le désir de la chair c'est la mort » (Rom. 8.5 ; 1 Cor. 1.26 - 10.18, ; Gal. 4.21 ; Eph. 2.3 etc.). De même le « monde » ou le « siècle » présent est l'instrument des puissances obscures. « Le monde ne l'a point embrassé » (Jean 1.10). L'agneau de Dieu prend (ôte) le péché du monde (Jn. 1.29). Maintenant le monde va être jugé (Jn. 12.31). De même que la loi de la chair est opposée à celle de l'Esprit, ainsi ce monde est opposé à celui du Royaume de Dieu, au siècle futur (Gal. 1.4). Mais si la chair et le monde sont les instruments de Satan et de ses puissances, ils ne sont pas mauvais en soi. « Dieu a tant aimé le monde... » (Jn. 3.16). Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais afin que le monde soit sauvé (Jn. 3.17). Le Christ est la lumière du monde (Jn. 8.13). La condescendance du Verbe de Dieu l'amène jusqu'à l'incarnation, jusqu'à assumer « la chair » humaine afin de la sauver et de la transfigurer.

Ces considérations bibliques sur la nature du péché et du mal nous aideront à situer dans son vrai contexte tout le problème de la vie intérieure, de la sanctification personnelle et de la prière proprement dite.

### 3° *L'ascèse dans la vie du chrétien.*

Le but de l'« ascèse » est de restaurer le primat du spirituel sur toute la vie « naturelle » de l'homme. Le péché et la corruption, enseigne l'Eglise orthodoxe, ne peuvent jamais détruire totalement dans l'homme, tant qu'il est en vie, l'image de Dieu et par conséquent une certaine connaissance naturelle et recherche naturelle souvent inconsciente ou inavouée, de Dieu, du bien, de la vérité, du beau. Mais à mesure que l'homme réalise que c'est dans le Christ et par l'Eglise que cette connaissance et cette communion avec Dieu sont possibles et reçoivent toute leur plénitude, c'est à partir de ce moment-là que l'ascèse prend une importance de plus en plus grande dans le monde intérieur.

Ascèse signifie littéralement exercice, gymnastique. Nous le trouvons une seule fois dans le Nouveau Testament, dans la bouche de saint Paul qui, retenu au prétoire d'Hérode en Césarée, s'adresse au gouverneur romain Félix en ces termes : « Moi aussi je m'applique à avoir sans cesse une conscience irréprochable devant Dieu et devant les hommes » (Act. 24.16). Ce terme est à rapprocher de l'ordre de veiller et de prier sans cesse que nous donne notre Seigneur lui-même (Mat.24.32 ; Mc. 13.33-37 ; Luc 12.37-40, 21, 36).

L'ascèse est signifiée dans les Evangiles par la porte étroite par laquelle il faut nous « efforcer » d'entrer (Luc 13. 24). C'est enfin dans les épîtres de saint Paul que cette théologie ascétique est la plus développée. « Veillez, écrit-il aux Corinthiens, demeurez fermes dans la foi, soyez des hommes, soyez forts » (1 Cor. 16. 13 ; cf. Col. 4. 2 ; Eph. 6. 18). « Je poursuis une course pour tenter de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus...oubliant ce qui est derrière, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être et je cours vers le but, en vue du prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ ». (Phil. 3. 12-14). « Ne nous endormons pas, mais restons éveillés et sobres ». (1 Th. 5. 6 ; cf. 2 Ti. 2. 3-6). « Moi-même, dit-il peu avant sa mort, j'ai combattu jusqu'au bout le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi, et maintenant, voici qu'est préparée pour moi la couronne de justice... ». (2 Ti. 4. 7-8).

La vie intérieure est donc une ascèse, un combat spirituel qui se situe avant tout dans le fond intime du cœur de l'homme. « Ce combat spirituel, écrit l'évêque Théophane le Reclus, on ne doit jamais l'interrompre, mais il faut le reprendre sans cesse. Si tu es tombé, ne désespère pas, redresse-toi aussitôt avec le ferme propos de ne plus tomber. Et continue la lutte. »

Si dans la tradition chrétienne, les moines s'enfonçaient dans les solitudes du désert, ce n'était pas par mépris du monde, mais dans la conscience que cette retraite au désert était une recherche du combat là où il est le plus dur, dans les lieux considérés comme l'habitacle spécifique du démon. La solitude est avant tout, nous l'avons vu, une condition intérieure du combat spirituel, et chaque chrétien doit la rechercher pour en faire le point de départ de sa montée vers Dieu. C'est ainsi que le monachisme n'est pas seulement un mode exceptionnel de vie et de combat intérieur, mais il a une valeur normative pour tous les chrétiens, car il ne s'efforce de réaliser rien d'autre que l'idéal évangélique de perfection proposé à tous les chrétiens, la prière continuelle, la veille, la sobriété, la pauvreté.



L'ascension spirituelle débute par la pénitence, la conversion vers Dieu, la prise de conscience de son état pécheur. Cette connaissance de ses péchés est déjà un don de Dieu : « Oui, Seigneur et Roi, dit une prière du grand Carême, donne-moi de voir mes péchés, et de ne pas condamner mon frère ». « Bienheureux, dit saint Jean Climaque, celui qui a vu un ange ; cent fois plus bienheureux est celui qui s'est vu lui-même ». Et saint Antoine disait au moment même de mourir, tout transfiguré par la lumière de Dieu : « Je n'ai même pas commencé la pénitence ».

La vision de ses péchés ne signifie pas simplement la mémoire quantitative de ses actes, paroles et même pensées, ce n'est pas l'introspection morbide d'une conscience scrupuleuse, succombant sous le poids et le nombre de ses imperfections. La vision de son péché est avant tout une conscience *globale* de l'état de péché, de l'état maladif et corrompu de l'âme, de l'affaiblissement et de la

désagrégation spirituels dus à l'éloignement de Dieu. Dans ce contexte, le repentir signifie l'abomination de cet état de servitude et le désir sincère et déterminé de trouver dans le pardon divin la libération et la vie nouvelle. La pénitence et la confession des péchés occupent une place importante dans les prières orthodoxes : « Dieu, purifie-moi, pécheur », répétons-nous la prière du publicain à toute occasion.

Mais cette pénitence ne se limite pas aux confessions et aux seules paroles des prières orthodoxes. L'Eglise nous propose de nombreux moyens d'exprimer le repentir et d'implorer le pardon, de purifier la chair et l'âme des souillures des passions qui s'enracinent dans le cœur de l'homme.

Le jeûne, c'est-à-dire la mortification de la chair par la privation totale ou partielle de nourriture à certaines périodes de l'année, sont un de ces moyens. On distingue généralement entre jeûne eucharistique qui signifie abstinence totale de nourriture à partir de minuit avant la communion eucharistique (à l'exception des enfants et des malades), et le jeûne ecclésiastique qui est une privation de certaines espèces de nourriture durant les jours de jeûne (mercredi, vendredi et certains jours déterminés du calendrier liturgique) et pendant les périodes de Carême (Avent de Noël, Carême pascal, Carême des saints apôtres après la Pentecôte, et Carême de la Sainte Vierge, avant la fête de la Dormition de la Mère de Dieu).

Le jeûne trouve sa raison d'être dans la double constatation que d'une part, toute activité psychique a une répercussion somatique, et inversement, que dans le tout psycho-physiologique qu'est l'homme, l'effort corporel, la faim, la fatigue, acceptées et voulues même au nom de Dieu, ont une profonde répercussion sur la qualité de la vie intérieure. Le péché est de nature non corporelle ni matérielle, mais spirituelle, aussi l'ascèse corporelle n'est pas un châtiment dont l'âme affligerait son corps ; au contraire, le chrétien s'efforce par le moyen du corps d'atteindre l'âme, de parvenir à une acceptation de la souffrance et de l'effort, à une purification intérieure, à une unification des forces spirituelles, à leur concentration en vue d'une prière et d'une conversation plus parfaites et plus pures avec Dieu. Le jeûne est une partie intégrante de la tradition spirituelle de l'Eglise ; il est donc l'objet de toute une éducation, avant tout familiale. Dans les familles orthodoxes, les enfants s'habituent au jeûne, sous des formes allégées, ou tout au moins apprennent à l'aimer par l'exemple naturel des parents. Il y a toute une théologie du jeûne que le christianisme occidental redécouvre peu à peu à mesure du renouveau biblique et patristique. Mais si les Pères prescrivent la pratique du jeûne, ils insistent tous sur le fait que le véritable jeûne ne se limite pas à l'abstinence des nourritures, mais concerne aussi bien l'âme que le corps.

La génuflexion, les prosternations répétées sont également des attitudes de prières propres à inciter à la pénitence et à signifier

la contrition intérieure. Ces gestes sont plus fréquents en période de Carême, et sont totalement abolis les dimanches et surtout pendant le temps pascal. Alors la station debout (chez les Russes tout au moins) est l'attitude la plus ordinaire et aussi celle qui exprime le mieux la joie des enfants de Dieu qui invoquent avec hardiesse et confiance leur Père céleste.

Enfin le signe de la croix est fréquemment effectué durant la prière tant liturgique que personnelle. Il sert à souligner la gravité de tel ou tel moment, accompagne les doxologies trinitaires, le début et la fin des prières et des lectures bibliques ; le fidèle exprime enfin par ce geste l'ardeur de sa prière, telle expression dont il est particulièrement pénétré.

## 2. Formes de prières

Il existe dans l'Eglise orthodoxe des formes bien définies de prières et d'actes de dévotion que le croyant emploie régulièrement.

1° *Prière quotidienne.*

Ces formules de prières, ces véritables petits offices paraliturgiques ne veulent pourtant pas être davantage qu'un cadre général qui ne limite pas l'essor spontané de l'inspiration personnelle. Même dans la récitation des prières il est important de se concentrer intérieurement, sinon la récitation de la prière perd sa valeur spirituelle.

Voici comment débute la prière du matin dans les livres de prière à l'usage des fidèles : « Après ton réveil, avant de commencer la journée tiens-toi avec respect devant Dieu qui voit tout, fais le signe de la croix et dis : "Au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Amen". Ayant invoqué la Sainte Trinité, tiens-toi un moment en silence, de sorte que tes sens et ton intelligence se calment et soient libérés des pensées vaines, puis récite les prières suivantes sans hâte et de tout ton cœur... ».

La règle de prière du matin (de même d'ailleurs que celle du soir) continue par un acte de pénitence qui consiste en la répétition (trois fois) de la prière de Jésus (dont on parlera plus loin) : « Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu aie pitié de moi, pécheur ». Ensuite vient une invocation au Saint-Esprit, qui ouvre chaque prière tant publique que privée : « Roi céleste, Consolateur, Esprit de Vérité, toi qui es partout et remplis tout, Trésor de bienfaits et Dispensateur de vie, viens et demeure en nous, et purifie-nous de toute souillure, et sauve nos âmes en ta bonté ». Ensuite le Trisagion, une courte prière à la Sainte Trinité et le Pater Noster, puis des prières du matin (ou du soir) le Miserere, le Credo. Des prières à la Mère de Dieu, à l'ange gardien, des intercessions personnelles pour les défunts et les

vivants, une dédicace de sa vie à la sainte Croix et la Conclusion. Il n'est pas possible de rapporter ici les prières *in extenso*, mais je voudrais mettre plusieurs points en relief.

a) L'importance primordiale de la concentration intérieure et du détachement vis-à-vis des valeurs terrestres. La prière est toujours une conversation avec le Dieu vivant, elle n'est donc pas *nécessairement* liée à l'emploi des formules écrites. La prière est par essence une contemplation, une rencontre personnelle avec Dieu. Les formules sont une aide ; non le seul, ni toujours le meilleur moyen. Les livres de prière sont utiles pour les débutants, mais n'ont pas de caractère d'obligation en soi. Leur but est d'aider le fidèle à se mettre en présence de Dieu et de lui parler et de l'adorer intérieurement avec une liberté toujours croissante.

Ainsi que le dit saint Séraphim de Sarov (1755-1833) : « nous devons prier jusqu'à ce que l'Esprit saint descende sur nous... quand il est venu nous visiter, il faut cesser de prier ».

Il est important de parler à Dieu, mais non moins important de se taire et de le laisser parler au fond de notre silence. C'est ainsi que prière n'est pas à confondre avec supplication. Celle-ci ne couvre qu'une partie de la vie de prière qui est dans son ensemble un dialogue vivant et infiniment varié ; l'homme y exprime ses sentiments, sa joie, son attente, supplie, remercie, écoute simplement l'Esprit saint intercéder en lui en des gémissements ineffables (Rom. 8. 26).

b) La prière débute par une invocation trinitaire, puis par une invocation au Saint-Esprit. Tel est le caractère foncier du culte orthodoxe, tant public que privé, de situer le fidèle dans un rapport unique et nécessaire vis-à-vis des Personnes de la divine Trinité. La prière a donc une valeur de confession dogmatique de la foi, et c'est pour cela que l'office de prières inclut toujours le symbole de foi de Nicée-Constantinople.



c) Le caractère pénitentiel des prières orthodoxes est à souligner. Il n'est pas en contradiction avec le sentiment de joie du culte orthodoxe, en particulier de la liturgie de Pâques ou du dimanche. La vraie joie et l'exultation qui sont un des traits de la spiritualité orthodoxe, trouvent leur raison d'être dans la victoire du Christ, et en lui du chrétien, sur les puissances du mal et sur la mort. La pénitence est donc un des éléments qui conditionnent cette victoire.

Cette règle de vie intérieure ne se limite pas aux prières du matin et du soir. On aime inviter le prêtre à la maison en des occasions spéciales, à une fête familiale, lors d'une maladie, avant un voyage, avant des examens, lors d'un décès. Le prêtre célèbre devant la famille un office d'intercession et de louange adressé à N.S. Jésus-Christ, à la Mère de Dieu ou à tel ou tel saint particulièrement vénéré, avec des prières choisies spécialement selon l'occasion

donnée. En l'absence du prêtre, la famille peut se réunir tout de même pour une veillée de prières. Là où les prêtres manquent, en particulier dans les pays de mission ou au-delà du rideau de fer, un catéchète laïc ou un volontaire pourra rassembler un groupe de croyants en une veillée de prières, de lectures bibliques et de méditation.

Le livre de prières des fidèles contient également des prières et des œuvres poétiques qui sont recommandées avant et après la communion. Cet « office de préparation » est très répandu et très conseillé par les confesseurs, car il contribue à situer le croyant dans un état d'esprit de contrition, d'adoration et de concentration de pensées, nécessaire à la réception convenable des saints Mystères.

2° *Prière de Jésus ou prière du cœur.*

Si l'éducation de la prière développe le sens de l'intériorité et du dialogue adorant et silencieux, quand les formules et même les paroles deviennent inutiles, c'est autour de la prière dite de Jésus que la spiritualité orthodoxe s'est construite et s'est exprimée dans la tradition de l'Eglise. Si cette tradition de la prière de Jésus commence seulement à être connue en Occident, elle constitue l'âme même de la spiritualité orientale, et ceux qui s'efforcent de pénétrer l'esprit de l'orthodoxie ne peuvent omettre la tradition de la prière de Jésus.

Cette tradition est liée à l'école mystique de l'hésychasme (litt. quiétude, contemplation, et par suite solitude) qui remonte aux premiers Pères du désert et qui joue un rôle déterminant dans la doctrine orthodoxe de la grâce et de la sanctification.

Après avoir fleuri dans le monachisme byzantin, la pratique de la prière de Jésus s'implanta en Russie au XVIII^e^ siècle et y donna une abondante moisson de sainteté et de fruits de la grâce divine. Outre les noms connus des staretz, ou maîtres de la vie spirituelle, dont les plus célèbres sont saint Séraphim de Sarov (mort en 1833), les grands staretz d'Optino, enfin plus près de nous, Jean de Kronstadt (mort en 1908), une multitude de croyants anonymes, religieux, prêtres, pélerins, laïcs, cultivèrent la prière de Jésus comme une perle de grand prix. Un des témoignages les plus connus et en même temps les plus curieux de cette diffusion populaire de la prière de Jésus en Russie est celui des *Récits véridiques d'un pélerin à son père spirituel*[6], ouvrage anonyme et populaire du XIX^e^ siècle, relatant l'initiation à la prière de Jésus d'un errant inconnu, ayant dans sa besace comme tout bien une Bible et un exemplaire de la Philocalie (extraits des Pères sur la vie intérieure et en particulier sur la prière).

[6] Belgique 1928 (*Irénikon* 5-7), et *Cahiers du Rhône*, Neuchâtel 1945.

Le but de la prière de Jésus est de réaliser le commandement évangélique de prier sans cesse : cette prière consiste en une fusion de l'invocation du Nom de Jésus et de la prière du publicain « Seigneur, aie pitié de moi, pécheur ». Par cette répétition incessante du Nom de Jésus, le croyant s'efforce d'entrer en communion de plus en plus totale avec Dieu, en réglant le rythme même de son souffle et de ses pulsations à la prière de Jésus : « Que le souvenir de Jésus ne fasse qu'un avec votre souffle », enseigne saint Jean Climaque dans son *Echelle du Paradis.*

Cette prière constante est à l'opposé total de la prolixité des paroles : « Point de recherche dans les paroles de votre prière, dit encore le Climaque : que de fois les bégaiements simples et monotones des enfants fléchissent leur père ! Ne vous lancez pas dans de longs discours afin de ne pas dissiper votre esprit dans la recherche des paroles. Une seule parole du publicain a ému la miséricorde de Dieu ; un seul mot plein de foi a sauvé le larron. La prolixité dans la prière souvent emplit l'esprit d'images et le dissipe, tandis que souvent une seule parole (monologie) a pour effet de le recueillir... ».

Le contenu de la prière de Jésus est donc le Nom divin de Jésus-Christ. Il y a dans la Bible un lien étroit entre le nom et la personne. Invoquer le Nom de Dieu, c'est déjà le porter en soi. Pour saint Paul, le Nom même de Jésus est indicible et est au-dessus de tout nom (Phil. 2. 9-11). « Le Nom du Fils de Dieu, dit Hermas, soutient le monde entier » [7].

Cette présence du Christ par l'invocation de son saint Nom n'a pourtant rien de mécanique ; elle est une réponse du Christ à l'appel, au cri du cœur qui recherche Dieu et a soif de sa présence.

La prière de Jésus se distingue des prières parlées par son aspect de simplicité, d'unité intérieure. Le cœur de l'orant dépasse le stade de la multiplicité, des images, de la dispersion des pensées et des sentiments et s'unifie dans une concentration totale de son intelligence en Dieu. Cette prière n'est pourtant pas un excercice purement intellectuel, car elle exige la restauration de l'unité spirituelle et le retour de l'intelligence au cœur. L'intellect humain perd donc son autonomie et se réchauffe au brasier de l'amour divin qui remplit le cœur humain, organe de la connaissance de Dieu. Voilà pourquoi la prière de Jésus, ou prière mentale est encore appelée prière du cœur.

Si la pratique de la prière de Jésus est considérée dans la tradition de l'Orthodoxie comme « l'art » le plus sublime, et si ceux qui ont maîtrisé cet art sont arrivés aux sommets de la perfection et de la sainteté, chaque chrétien peut néanmoins retirer de cette pratique un profit immense, en découvrant par elle les secrets de la vie intérieure, en créant l'atmosphère spirituelle nécessaire à la

[7] *Pasteur,* 3. 14.

prière liturgique, en assurant à celle-ci la qualité et l'élan propres au dialogue vivant, au-delà des paroles multiples. Voilà pourquoi l'art de la prière du cœur exige toute une maîtrise de soi, une attention spirituelle constante, la vigilance perpétuelle à laquelle Jésus lui-même nous conviait, un dépouillement total non seulement des passions et des concupiscences (Gal. 5. 24), mais de tout désir, pensée et même image, de tout ce qui, au moment de la prière, distrait l'esprit, de ce qui l'attire en dehors du cœur, de ce lieu de silence et de solitude où résonne seul le Nom de Jésus.

Si seul un petit nombre peut atteindre aux degrés supérieurs de la prière du cœur, les premiers fruits en sont accessibles à chacun, et ils sont la condition d'une transformation de la nature humaine par l'Esprit saint. Le premier fruit de la prière du cœur est le repentir. Nous savons que dans les Evangiles le repentir et la conversion sont la condition première de la foi et du salut. C'est pour cela que l'invocation du Nom de Jésus est accompagnée de la prière du publicain : « Aie pitié de moi, pécheur ». Ce n'est que dans cet esprit de repentir et donc d'humilité que la prière de l'homme peut porter ses fruits (Luc 18. 13).

La pratique de la prière de Jésus est fortement recommandée par les spirituels russes du XIX^e siècle aux laïcs, comme compatible avec les occupations dans le monde : « Il est faux, écrit Théophane le Reclus, de penser que pour accomplir la prière spirituelle, il faut être assis en un lieu secret pour y contempler Dieu. Il n'est pas nécessaire pour prier de se cacher ailleurs que dans son cœur, et, se fixant là, de voir le Seigneur assis à notre droite comme le fit David ».



La prière de Jésus est considérée dans la spiritualité orthodoxe comme l'arme la plus décisive contre les démons et les passions qui nous assaillent : « Frappe ton adversaire avec le Nom de Jésus, dit saint Jean Climaque, il n'est pas d'arme plus puissante sur terre et dans les cieux » [8]. Faire face aux tentations par une lutte directe n'est bon que pour les « puissants selon Dieu, pareils à saint Michel ; à nous faibles, il ne nous reste qu'à nous réfugier dans le Nom de Jésus » (saint Barsanuphe) [9].

Voici pour terminer ce chapitre, un extrait des écrits de l'évêque Théophane le Reclus sur la prière et la concentration intérieure : « Dans sa forme la plus brève, la "prière de Jésus" est la suivante : "Seigneur, aie pitié" ; "Seigneur Jésus, aie pitié de moi pécheur". Dans sa forme pleine, elle est : "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur". Lorsque nous commençons pour la première fois à dire cette prière, nous trouvons que sa répétition est forcée et rebutante. Mais nous découvrons que plus tard, avec la pratique, elle devient plus aisée, agréable et désirable ; c'est-à-dire, si nous avons la ferme détermination de maîtriser nos

[8] *Echelle*, chap. 27.
[9] Cité par P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel et Paris 1959, p. 114.

passions autant que possible avec l'aide de la grâce de Dieu et la prière. Durant la prière "vocale", nous devons nous efforcer au maximum de garder notre esprit aux paroles que nous prononçons. Nous devons les répéter lentement, concentrant notre attention sur les pensées qui y sont contenues. Lorsque l'esprit est distrait par des pensées étrangères, nous devons, sans nous permettre de nous troubler, revenir une fois de plus aux mots de la prière. L'esprit n'arrive pas aisément à la concentration, et il y arrive, non lorsque *nous* le désirons, mais quand Dieu daigne nous l'accorder. Ce don de Dieu n'est pas déterminé par le temps, ni par le nombre des prières répétées, mais par l'humilité du cœur, la grâce du Christ et notre constant effort vers elle. La prière vocale attentive est ainsi transformée en prière mentale, dans laquelle nous tendons vers Dieu et le cherchons avec notre esprit seulement.

» Il est donc nécessaire de garder notre cœur et notre esprit attentifs à Dieu. Si nous persévérons dans notre effort et si nous nous appliquons humblement à cette prière, Dieu nous accordera le don de l'attention et de la concentration... Cette prière mentale peut alors être transformée en une prière intérieure du cœur... Quand nous nous reposons en Dieu par nos affections et quand nos cœurs sont remplis de l'amour de Dieu, une telle prière est décrite comme la prière du cœur ».

Mais la prière du cœur est un don de Dieu que le croyant reçoit quand Dieu le juge bon. La prière est donc inséparable de l'humilité et de la patience. Voici par exemple ce qu'écrivait à une jeune personne qui voulait entrer au couvent le célèbre staretz Macaire d'Optino : « ...Ne te mets pas en tête de devenir sainte tout d'un coup. Prends garde à toi. Tu poses des questions sur la prière. Quand on prie, on doit avoir une grande humilité, et celle-ci naît en brisant la volonté et l'opinion exagérée qu'on a de soi-même. Garde-toi de ne vouloir prier qu'en esprit, tu n'en es pas encore capable. Tu tomberais aussitôt dans l'illusion. Prie simplement. Celui qui fait don de la prière à celui qui prie te donnera aussi la prière pure, en esprit, mais seulement si tu deviens sincèrement humble et si tu considères ton péché : par là, l'âme devient contrite et le cœur humble... ». « ...Tu continues d'aspirer aux performances les plus élevées de la vie spirituelle et à des règles qui ne sont pas encore à ta mesure. Mais tu dois simplement suivre la voie humble, comme d'autres vivent, sans éprouver de trouble intérieur. Toi non plus, ne te laisse pas aller au trouble intérieur quand tu as commis quelque bévue ou quelque faute, mais descends dans la profondeur de l'humilité et relève-toi par la pénitence — et bientôt tu retrouveras la voie droite... » [10].

[10] Cité par N. Arseniev, « Le monde des saints et des staretz russes », in *Dieu Vivant*, 6. p. 105.

3° *Méditations, lectures.*

Dans le contexte de cet apprentissage de la vie intérieure, la culture spirituelle occupe une place importante, car le croyant a besoin de nourrir sa foi par la fréquentation des saintes Ecritures, il a besoin d'enrichir et de vérifier sa propre expérience à la lumière de celle des spirituels dont l'autorité est reconnue par l'Eglise ; il lui importe enfin de trouver dans la littérature spirituelle le soutien de sa propre faiblesse et l'élaboration de sa conduite personnelle de vie, en profitant de la profonde connaissance du cœur de l'homme et de ses problèmes essentiels qu'ont acquis les maîtres de la vie spirituelle. Il y a tout d'abord de nombreuses manières de lire les Ecritures chez soi, selon le temps, le zèle et les capacités de chacun. On conseille généralement une lecture suivie, régulière et journalière, plus ou moins prolongée ; l'ordre des lectures sera soit celui du calendrier liturgique, soit sera déterminé par un choix personnel.

« Tous les jours, disait le staretz Ambroise d'Optino, lisez debout (attitude de prière) un chapitre de l'Evangile ou plus ; et quand l'angoisse vous prend, lisez de nouveau jusqu'à ce qu'elle passe ; si elle revient, lisez de nouveau l'Evangile ». La lecture et la méditation spirituelle font partie de l'éducation de la prière. Il est donc conseillé aux fidèles de suivre l'avis de leurs confesseurs et guides spirituels dans le choix de leurs lectures, afin de choisir ce qui est adapté aux besoins et à la lumière de chacun.

## 3. Education de la prière

1° *La prière chez l'enfant.*



Le problème de l'éducation de la prière est l'un des plus importants dans l'étude de la spiritualité orthodoxe. Ce problème se pose dès le réveil de la conscience enfantine. Selon la tradition orthodoxe, les enfants sont admis à la sainte communion dès leur baptême (et confirmation), c'est-à-dire à l'âge de quelques semaines à peine. Il est recommandé aux parents de les faire communier le plus souvent possible. Ainsi, à mesure que la conscience s'éveille et s'ouvre à la réalité spirituelle, l'enfant connaît l'eucharistie par expérience personnelle, tout naturellement ; elle s'intègre dans sa vision encore primitive, mais combien authentique de la vie surnaturelle. L'enfant apprend à prier, à aimer ces moments d'intimité familiale et d'abandon à Dieu, découvre tout un domaine merveilleux et lumineux qui résonne dans les élans et les aspirations de son être profond. Voilà pourquoi la prière familiale est tellement importante dans l'éducation de l'enfant. Non moins formatif est dans l'esprit enfantin l'exemple des parents, agenouillés dans la prière, simplement, au jour le jour, devant les icônes familiales ou bien au pied de leur lit. C'est en particulier la mère qui apprend à ses enfants à prier, qui prie avec eux, qui guide leur main pour faire le signe de croix...

Le grand poète français Charles Péguy a décrit avec des paroles inoubliables la prière enfantine :

« Je le dis, dit Dieu, Je ne connais rien d'aussi beau dans tout le monde
Qu'un petit enfant qui s'endort en faisant sa prière ».

Dans sa simplicité et sa confiance, la prière de l'enfant représente un idéal que le Christ lui-même nous a rappelé : « N'empêchez pas les petits enfants de venir jusqu'à moi, car c'est à leur pareils qu'appartient le Royaume de Dieu. En vérité, je vous le dis, quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas. Puis il les embrassa et les bénit en leur imposant les mains » (Mc. 10. 14-16). Ailleurs, le Sauveur cite le verset du Psaume 8 : « Par la bouche des tout petits et des nourrissons, tu t'es ménagé une louange » (Mat. 21. 16).

Un des maîtres spirituels orientaux écrit ces lignes sur la qualité enfantine de notre prière : « Quand tu t'agenouilles en prière devant le Seigneur... ne parle pas au Seigneur comme si tu avais la connaissance, mais par des bégaiements d'enfant invoque-le et rapproche-toi de lui dans tes pensées, marche ainsi devant lui pour être jugé digne de la sollicitude paternelle que les pères appliquent à leurs enfants. Car il est dit dans l'Ecriture : "Le Seigneur garde les enfants" » (saint Isaac le Syrien).

2° *Confession et direction spirituelle.*

A l'âge approximatif de sept ans, l'enfant se confesse pour la première fois devant le prêtre. C'est à ce moment qu'il se soumet à la règle générale en vigueur dans l'Orthodoxie, de confesser ses péchés devant le prêtre qui lui accorde au Nom de Dieu l'absolution.

Il ne sera pas question ici du sacrement de pénitence proprement dit, car il n'entre pas dans le thème de cet exposé. Nous le mentionnons pourtant, car c'est souvent à ce moment, bien que non exclusivement alors, qu'il est possible au confesseur d'assister le pénitent et de le conseiller. Pourtant la direction spirituelle doit être distinguée de la confession proprement dite. Si celle-ci appartient exclusivement au ministère du sacerdoce, la direction spirituelle est parfois assurée par de simples moines, non ordonnés prêtres, qu'on appelle couramment « staretz » *(gerontes)*. L'institution des staretz, n'étant pas un phénomène original russe, s'est développé avec un succès particulier en Russie : « Le sénateur, la pauvre paysanne, l'étudiant apparaissaient également aux yeux de l'Ancien comme des patients qui nécessitaient une médecine spirituelle... Certains lui demandaient : Devaient-ils marier leur fille ou leur fils, accepter une fonction, déménager pour chercher du travail ?... Une paysanne sollicitait un conseil sur la manière de nourrir ses dindons... et les reçut. Devant l'étonnement de son entourage, le staretz répondit : toute sa vie est dans ces dindons... » [11].

[11] S. Tchetvérikoff, *L'ermitage d'Optino*, Paris 1926, p. 76-77.

Cette lignée des staretz d'Optino ou des grands charismatiques de l'Eglise russe, tel saint Séraphim de Sarov, a été décrite par Dostoievsky en la personne du staretz Zossima dans les *Frères Karamazov*. L'apparition de ces spirituels répondait à la grande soif de vie surnaturelle et de direction de vie de milliers de chrétiens. Nous voyons que c'est au sein du monachisme qu'émergèrent des personnalités de sainteté et de rayonnement exceptionnels. En cela le monachisme a dépassé les limites de sa vocation immédiate, de contemplation dans la solitude. Si saint Séraphin de Sarov vécut seul pendant dix ans dans les bois ayant pour seuls compagnons les loups, les ours et autres animaux de la forêt, la dernière période de sa vie fut entièrement consacrée à la direction et au réconfort des pélerins qui affluaient en un flot ininterrompu vers sa cellule, à la recherche de la paix et de la lumière de Dieu. « Ma joie, leur disait-il, le Christ est ressuscité » ; « le seul but de la vie chrétienne est d'acquérir le Saint-Esprit ». C'est à travers l'expérience de la prière du cœur, qu'il avait atteint à cette intimité si profonde avec Dieu qu'il en rayonnait.

Ces quelques lignes suffiront pour montrer l'importance fondamentale dans la vie intérieure du rayonnement et de l'influence du père spirituel. Pour que le développement de la vie spirituelle porte ses fruits, il est important pour chaque fidèle de résoudre le problème personnel du choix d'un guide de vie intérieure. Pourtant cela n'est pas toujours possible. A ce propos saint Séraphin lui-même disait : « Si l'on ne parvient pas à trouver un maître capable de conduire à la vie contemplative, on doit se guider d'après la sainte Ecriture, car Dieu lui-même nous ordonne : "Scrutez les Ecritures : ce sont elles qui me rendent témoignage" (Jn. 5. 39) ».

Boris Bobrinskoy, *Paris*.

# Sacerdoce et ministère dans le Nouveau Testament

## *UNE APPROCHE DU SUJET*

Les deux termes : « sacerdoce » et « ministère » ont une histoire, antérieure au Nouveau Testament. Non pas seulement dans l'Ancien Testament, mais dans le contexte général de civilisation et de culture où le christianisme a pris naissance. Derrière ces deux termes nous n'entendrons donc pas uniquement l'office sacerdotal du prêtre en Israël et le ministère de la Parole du prophète en Israël, mais d'une part une désignation de caractère religieux, d'autre part une désignation de caractère profane, ainsi que le sens premier de ces deux termes nous invite à le penser.

Comme nous le verrons, il ne s'agit pas de deux lignes séparées, n'ayant aucun rapport entre elles ; il ne s'agit pas davantage de deux lignes opposées, l'une contredisant l'autre. Sacerdoce et ministère se situent sur deux lignes étroitement liées, qui doivent être envisagées dans une même perspective. Disons plus encore : le Nouveau Testament lui-même représente une mise en question de cette relation entre sacerdoce et ministère. De quelle manière percevoir cette mise en question ?

L'événement central du Nouveau Testament : la mort de Jésus sur la croix et sa résurrection, a dû avoir, a eu effectivement un énorme retentissement sur le monde de représentations et de concepts religieux qui étaient ceux de l'époque. Cet événement central se présente en effet, et s'exprime dans des catégories sacrificielles et sacerdotales ; il prend place non pas à côté, ni au-dessus, mais bien au sein d'une histoire religieuse qu'il signifie d'une manière décisive.

C'est pourquoi il est exclu, dans une lecture du Nouveau Testament, d'en évacuer le langage sacrificiel-sacerdotal, sous prétexte que ce langage ne correspond plus aux catégories de la pensée moderne. Ce langage est étrange certes, mais non pas étranger à la révélation de l'amour de Dieu en Jésus-Christ ; bien plus, il est constitutif de cette révélation.

Ajoutons que ce langage ne peut être compris au niveau du Nouveau Testament que s'il est saisi « en situation », c'est-à-dire dans le cadre de la vie et de la tradition religieuses des Juifs. Mieux encore : si nous ne percevons pas toute la grave signification de l'institution sacerdotale dans le destin d'Israël, si nous n'apercevons pas le plan de salut de Dieu derrière cette institution, nous manquons notre approche du Nouveau Testament.

Ainsi nous postulons comme principe d'exposition qu'il est impossible d'une part de parler du sacerdoce dans le Nouveau Testament sans en connaître la portée dans l'Ancien Testament et dans la sphère de la religion en général, d'autre part de traiter du ministère autrement qu'à partir du sacerdoce : c'est la compréhension nouvelle du sacerdoce dans le Nouveau Testament, à la lumière du sacrifice unique et parfait de la croix du Christ, qui éclaire la signification nouvelle du ministère.

Si cette perspective est juste, nous pouvons dès maintenant avancer ceci : un principe se trouve à la fois mis au jour et mis en cause, un principe commun au sacerdoce et au ministère : le principe de médiation. Or le principe de médiation peut, nous semble-t-il, être entendu comme principe constitutif de la religion. La question qui ne cessera de se poser à nous, au cours de cette approche, peut donc se formuler ainsi : en quelle mesure, en quel sens la venue du Christ a-t-elle bouleversé ce principe fondamental de toute religion ?

## I. *Le sacerdoce au temps de Jésus.*

Pour tenter une description, et si possible une compréhension du sacerdoce au temps de Jésus, nous établirons un certain nombre de points.

1° Empiriquement, le sacerdoce apparaît comme une des plus anciennes et des plus vénérables institutions de la vie religieuse d'Israël. Il n'y a de prêtres que ceux du Temple de Jérusalem. Pourtant ils sont nombreux[1]. Depuis l'Exil, le Grand Prêtre est à la tête du sacerdoce. Après avoir repris sur sa personne tout l'appareil royal de la monarchie disparue, après avoir exercé des pouvoirs de souverain politique, il n'est plus à l'époque de Jésus que l'ombre de ce qu'il a été. Il continue pourtant à présider le grand sanhédrin de Jérusalem. Mais c'est surtout sa prérogative proprement cultuelle qui lui assure un incomparable prestige : une fois par an il pénètre seul dans le saint des saints pour faire l'expiation des péchés de tout le peuple. Si depuis 37 av. J.C. le personnage se dégrade (28 grands prêtres de -37 à +70) la fonction demeure, chargée de son pouvoir spécifiquement religieux.

[1] Les 24 classes de prêtres unis aux lévites, avec leurs familles, sont estimés de 50 à 60.000 pour une population totale de la Palestine variant entre 500 et 600.000 par J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B 1, p. 167.

2° « Le prêtre est un intermédiaire. Le sacerdoce est une institution de médiation. C'est là son caractère essentiel » [2]. Des fonctions multiples qu'il exerçait à l'origine (oraculaire, juridique, enseignante, sacrificielle) le prêtre n'a gardé que la fonction sacrificielle, « le service de l'autel ». Dans cette fonction spécifique, le sacerdoce apparaît pleinement signifié par l'idée de médiation. Cette médiation se traduit dans la fonction du prêtre : par la manipulation du sang de la victime, qu'il est seul à pouvoir opérer, sur les cornes de l'autel, auxquelles seul il a accès, il est l'intermédiaire entre le sacrifiant et Dieu. Cette médiation se traduit aussi dans la personne du prêtre : mis à part, sanctifié par sa filiation lévitique, revêtu de vêtements et d'honneurs spéciaux, astreint à des règles de pureté et de sainteté particulières, pourvu d'un titre permanent et héréditaire, le prêtre est à la lettre une personne sacrée, située dans le domaine du sacré, entre les hommes et Dieu.

Cette médiation n'est pas un moyen parmi d'autres d'établir pour les hommes une relation avec Dieu. Particulièrement depuis l'exil, à cause des grandes calamités nationales, à cause du péché qui sépare le peuple de son Dieu, cette médiation sacerdotale est l'instance par excellence qui permet au peuple pécheur de n'être pas anéanti par la colère de Dieu. Le prêtre est donc plus qu'un intermédiaire : il est un véritable médiateur en opérant l'expiation pour le péché. Ceci est encore plus manifeste chez le Grand Prêtre : il est le seul médiateur, pour tout le peuple, au grand jour des Expiations.

3° Cette grande médiation annuelle est un trait absolument original de la vie religieuse d'Israël ; on n'en trouve pas de semblables dans d'autres religions. Par là-même le sacerdoce en Israël se distingue de tous les autres sacerdoces. En quel sens ? En ce sens que l'institution manifeste dans son exercice même sa propre imperfection.

En effet cette médiation sacerdotale souffre d'une faiblesse constitutive. Elle a pour mission de remédier à un drame ; mais par l'incessante répétition des actes de propitiation et d'expiation, elle prouve qu'elle est impuissante à apporter le remède suffisant. Le drame réel, que l'opération rituelle du sacrifice ne saurait ni amoindrir ni dissimuler, c'est celui du péché d'Israël. Comment vivre sous le poids écrasant et insupportable du péché ? Comment obtenir l'apaisement et l'effacement de la dette immense que le peuple a contractée à l'égard de son Dieu ? A cette question angoissante, l'office sacerdotal offre une issue, mais une issue imparfaite. Tout est accompli pour que la « *kapparah* » soit effectivement opérée, en particulier pour que le sang répandu sur le « *kapporèt* » au jour de « *kippour* » soit vraiment un

[2] R. P. de Vaux, *Institution de l'A. T.*, II, p. 210.

« *kophèr* » pour tout Israël. « *Kaphar* » : couvrir, effacer. Le sacerdoce fait œuvre de réparation, non de recréation. Le pardon de Dieu est recherché dans la monnaie des sacrifices ; mais jamais aucun sacrifice n'est assez complet ni assez grand pour obtenir la somme totale du pardon divin.

Non seulement la fonction, mais la personne même du prêtre est marquée d'insuffisance. Censé représenter les hommes auprès de Dieu, faire le pont entre la terre et le ciel, il n'est au fond qu'un substitut, sans véritable affinité ni avec Dieu ni avec les hommes.

Au surplus, l'institution lévitique apparaît comme une mesure transitoire et provisoire au regard de la promesse faite de la part de Dieu par Moïse à tout Israël : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres » (Ex. 19. 6). Cette promesse est restée vive dans l'espérance d'Israël. Reprise par le prophète (Es. 61. 6), elle rappelle que la vocation d'Israël comme peuple est d'assumer un office sacerdotal à l'égard de tous les peuples de la terre. Israël vit dans l'espérance d'un temps où tous les rachetés dans la cité sainte « seront appelés prêtres de l'Eternel ». Ce sera le temps de la réconciliation de tous les hommes avec Dieu. Mais pour que cette réconciliation universelle ait lieu, le prophète a laissé apercevoir la nécessité d'un sacrifice exceptionnel : qui donc sera ce serviteur souffrant, qui portera les péchés de beaucoup d'hommes ? (Es. 53. 12)

L'institution sacerdotale apparaît donc comme une tentative, une ébauche de communion avec le Dieu saint. Mais son imperfection, son inadéquation même ne sont-elles pas des signes authentiques du véritable drame qui se déroule entre Dieu et les hommes, ne sont-elles pas des motifs d'ardente espérance : quelqu'un viendra, qui fera toutes choses nouvelles ?

4° Il semble que bien avant le temps de Jésus, et à vrai dire depuis l'exil, se soit développé tout un courant anti-sacerdotal.

Cette désignation n'est d'ailleurs pas suffisante. Il faut parler de deux sortes de mouvements au sein du judaïsme. L'un reporte sur la fin des temps l'attente d'un accomplissement du sacerdoce. Dans des milieux tels que celui de la secte de Qumrân, on voit se développer une idéologie sacerdotale où le Grand Prêtre, prenant toujours davantage les traits du Messie, sera capable « non seulement de réaliser l'accomplissement du sacerdoce, mais de surmonter et de dépasser les insuffisances du sacerdoce représenté par le Grand Prêtre de Jérusalem »[3].

L'autre mouvement se sépare beaucoup plus nettement des réalités sacrificielles et sacerdotales de la vie religieuse. L'approche de Dieu est cherchée par d'autres moyens : la prière, la contemplation, l'étude de la Torâ. Sans entrer ici dans trop de

[3] O. CULLMANN, *Christologie du N. T.*, p. 76.

précisions, on pourrait dire que ce mouvement est représenté d'une part dans le judaïsme hellénistique, d'autre part dans le rabbinisme.

C'est cela, nous semble-t-il, qui peut seul expliquer ce fait absolument surprenant : la ruine du Temple en 70 n'a pas amené dans la vie religieuse des juifs l'effondrement décisif qu'on pouvait escompter ; depuis longtemps on était préparé à la disparition du Temple, des sacrifices et des prêtres.

Si nous essayons de faire le point de la situation du sacerdoce au moment où Jésus inaugure son ministère, nous devons reconnaître que l'institution reste établie, que les pratiques sacrificielles continuent ; mais nous pouvons penser, sans nous tromper beaucoup, que pour la plupart des Juifs, tout cela est à peu près vidé de sa signification, prêt à la ruine. De nouvelles formes de piété sont nées, en particulier dans la synagogue, et elles annoncent le développement ultérieur du judaïsme. Que penser de cette déchéance du sacerdoce ? Elle pourrait bien être le signe qu'Israël est en train de se détourner du sens même de sa vocation : être le peuple pécheur en face du Dieu saint en témoignage au monde.

Ce qui vient d'être dit de la religion d'Israël peut être étendu aux autres religions, dans l'exacte mesure où Israël est un peuple « exemplaire » parmi les autres peuples, où toute religion peut se lire et se découvrir dans cette religion singulièrement vécue.

C'est bien le principe de médiation qui paraît être à la source de toute institution sacerdotale. En tout contexte de culture et de civilisation, une médiation, des médiateurs sont nécessaires pour combler les vides et les hiatus qui menacent de toutes parts la condition humaine. En particulier la distance entre homme et dieu, entre terre et ciel est sentie comme tellement infinie et tellement intolérable, que la pensée des hommes la peuple de repères et d'intermédiaires rassurants. Le sacerdoce est issu de ce besoin impérieux de médiation. Par voie pratique et spontanée, il est institué pour y satisfaire. Par voie réflexive et seconde, la pensée philosophique manifeste elle aussi ce besoin de médiation quand elle crée les hypostases de la divinité.

Mais ces deux voies se révèlent insuffisantes : la médiation proposée n'opère pas la communication recherchée. Le prêtre reste trop terrestre, les hypostases trop célestes. La figure d'un véritable médiateur n'apparaît nulle part ni dans l'effort religieux ni dans l'effort philosophique. Ses caractères sont entrevus, pressentis : il faut que ce médiateur soit à la fois pleinement humain et pleinement divin, qu'il mette fin aux tâtonnements et aux incertitudes de la quête de Dieu qui tourmente les hommes, qu'il établisse une communication stable et définitive entre la terre et le ciel. Or cette figure est inconcevable par la pensée humaine ; elle représente exactement l'impossible. Et qui plus qu'Israël a fait l'expérience angoissante de cet « impossible » ?

La venue du Christ, c'est l'impossible devenu réalité. Si Dieu fixe pour ainsi dire Israël sur la nécessité du sacerdoce et des sacrifices, si la vocation d'Israël est immuablement exprimée comme une vocation sacerdotale, c'est pour que la réalité de la médiation du Christ soit perçue là où précisément toute médiation paraissait impossible.

II. *Le sacerdoce du Christ.*

1° C'est sur la ligne presque effacée du sacerdoce israélite que se situe l'œuvre du Christ. Jésus vient à cause du péché et pour sauver les pécheurs. Non seulement il donne à sa mort la signification du sacrifice nécessaire pour la rançon de beaucoup d'hommes, mais au cours de son ministère terrestre il se donne à plusieurs reprises comme l'auteur et l'agent du véritable sacerdoce.

Seule une lecture superficielle des Evangiles pourrait donner l'impression que Jésus s'oppose au Temple et à tout son appareil. L'épisode des épis arrachés, où Jésus rappelle avec un certain humour la liberté du roi David dévorant avec ses compagnons les pains consacrés, ainsi que l'activité accrue des prêtres au jour du sabbat, indique qu'en plus de la liberté royale, Jésus s'attribue l'office sacerdotal. « Or je vous le dis, il y a ici plus que le Temple ». Est-ce vraiment un rejet de tout le service du Temple ? N'est-ce pas plutôt que Jésus s'arroge, pour lui et pour ceux qui sont avec lui, les droits d'une prêtrise supérieure, du vrai sacerdoce (Mat. 12. 1-8) ? De même dans le récit de la purification du Temple dans Jn. 3. 13-22, passage qui a quelque chance de représenter la forme primitive de l'épisode, Jésus déclare vouloir reconstruire à nouveaux frais le Temple détruit. Si l'on interprète bien ce texte, la déclaration de Jésus ne vise pas seulement la résurrection, mais aussi le sacerdoce véritable qui sera inauguré par la résurrection de son corps.

Par deux fois Jésus cite le Ps. 110, dont on sait aujourd'hui qu'il avait, déjà dans le judaïsme, une résonance sacerdotale et messianique : Mc. 12. 35 et par. et surtout Mc. 14. 62 et par. Dans ce dernier passage, Jésus répond au Grand Prêtre lui-même. Cette réponse : « Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu » (la *sessio ad dextram* est une allusion claire au Ps. 110) n'est pas sans rappeler la réponse à Pilate. Au fond, Jésus dirait ici : mon sacerdoce, comme ma royauté, n'est pas de ce monde ; il s'agit d'un sacerdoce qui vient de Dieu[4].

C'est avant tout dans ce que Jésus a dit de sa mort, et dans les circonstances qui l'ont marquée, qu'apparaît en pleine lumière la dimension sacerdotale de sa personne et de son œuvre. En pleine lumière... et pourtant seuls ont vu cela ceux qui ont cru, ceux à qui l'Esprit l'a fait comprendre. C'est que la grandeur, l'énormité de ce sacrifice de sa propre vie que le Fils de Dieu offre volontairement sur la croix des malfaiteurs dépasse tout ce qui est religieusement concevable, renverse d'un coup tout ce que la religion peut construire pour tenter de neutraliser Dieu. Pourtant cet acte unique de l'amour de Dieu a un sens religieux ; il mérite le nom de sacrifice, car il est dans l'exact prolongement

[4] Ce rapprochement est proposé par O. CULLMANN, *ibid.*

de la ligne sacerdotale : l'impossible médiation dans une personne qui soit pleinement homme et pleinement Dieu est réalisée en Jésus-Christ, l'insupportable fardeau du péché que le prêtre ne pouvait porter que symboliquement et substitutivement est pris en charge dans ce sacrifice inouï, l'expiation jamais acquise est définitivement accomplie par le sang du Christ.

2° En présentant l'acte rédempteur de la croix à la fois comme acte de rupture et acte de continuité, nous venons d'exprimer la tension inévitable qui demeure quant à la portée de la mort du Christ. Cette mort signifie-t-elle l'abolition ou l'accomplissement de la religion, la suppression ou la réalisation de la médiation, la fin de tout sacerdoce ou l'institution d'un sacerdoce nouveau ? Cette tension ne résulte pas d'un artifice d'exposition ; elle fait partie du message même de la croix, signe de contradiction, « scandale pour les Juifs, folie pour les païens ». De cette tension les écrits du Nouveau Testament rendent témoignage.

D'une part, l'ensemble du Nouveau Testament présente une grande cohérence quand il rend compte de la mort rédemptrice du Christ : cette mort est unanimement désignée comme un sacrifice, elle est exprimée dans un registre sacerdotal.

Sans relever ici la totalité des textes, notons par exemple que même Paul, lui l'ancien rabbin dont on attendrait un langage plus juridique que cultuel, n'hésite pas à recourir aux réalités concrètes du sacrifice : dans une déclaration particulièrement solennelle (Rom. 3. 25) où la rédemption accomplie en Jésus-Christ vient répondre au tableau de l'universelle culpabilité des Juifs et des païens, il présente le Christ, « lui que Dieu a établi ἱλαστηρίον — c'est-à-dire *"kapporèt"* —, l'instrument même de l'expiation par la foi en son sang ». Le thème du sang du Christ, celui du Christ Agneau sont encore autant d'indications qui de tous les points du Nouveau Testament renvoient à l'œuvre sacerdotale du Christ.

L'Epître aux Hébreux représente, on le sait, l'exposé complet et devenu classique de la portée sacrificielle de la mort du Christ et de la signification sacerdotale de son œuvre terrestre et céleste. Sans entrer ici dans une analyse détaillée, nous relèverons ce qui semble être le trait original de l'Epître. En effet, ce n'est pas d'abord dans son œuvre que selon l'Epître le Christ accomplit la perfection du sacerdoce, mais dans sa personne. En étant rendu semblable aux hommes, en participant à leurs faiblesses, à leurs souffrances, et jusqu'à leurs tentations, Jésus peut vraiment être un Grand Prêtre « miséricordieux et fidèle », « compatissant », et peut porter véritablement les péchés du peuple (2. 17 ; 4. 15 ; 5. 8). « Jésus Dieu-homme est dans sa personne même une médiation. »[5]

[5] R. P. Spicq, « Médiation » in *D. B.*, Suppl. col. 1.054.

C'était bien là le Grand Prêtre qu'il nous fallait (7. 26), en lui nous avons un Grand Prêtre (7. 1). La personne de Jésus seule mérite désormais d'être appelée Grand Prêtre. Comme nous l'avons vu, l'insuffisance du sacerdoce ancien tenait principalement à l'insuffisance de la personne du prêtre et du Grand Prêtre, à l'insuffisance du médiateur. Désormais, médiation et médiateur coïncident parfaitement dans la personne de Jésus-Christ homme (cf. 1 Tim. 2. 5 : « un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme qui s'est donné lui-même en rançon pour tous »). On attendrait que l'Epître ajoute : avec Jésus-Christ est inauguré un sacerdoce nouveau. Or jamais, ni dans l'Epître ni dans le Nouveau Testament, il n'est question d'un sacerdoce nouveau. La seule précision qui soit donnée touchant ce sacerdoce (Hbr. 7. 24) est « qu'il ne passe pas » ἀπαραβάτος « qui ne peut passer à un autre, inaliénable, immuable » ; « intransmissible », selon l'heureuse traduction du R. P. Spicq [6]. On peut donc dire que tout sacerdoce ancien est résumé, restreint, absorbé dans la personne de Jésus-Christ, de telle manière qu'en lui ce sacerdoce est vraiment accompli, achevé.

C'est ici que nous touchons à l'autre terme de la tension signalée plus haut. Achèvement peut être pris dans une double acception : accomplissement — ou fin. La mort du Christ signifie l'accomplissement de tous les sacrifices et de tout sacerdoce ; elle signifie aussi leur fin.

C'est en ce sens que la même Epître aux Hébreux, qui semblait promouvoir l'institution sacerdotale dans la personne et dans l'œuvre du Christ, en manifeste la caducité radicale. Il faut ici être attentif à ce qu'on pourrait appeler l'aspect rétrospectif-prospectif du sacrifice unique et parfait. Lorsque revient par trois fois le célèbre ἐφάπαξ (7. 25 ; 9. 12 ; 10. 10) à propos de la mort du Christ, ce n'est pas seulement pour signifier la fin en même temps que l'accomplissement d'une période du passé. *Epaphax :* « une fois pour toutes », veut dire que pour tous les temps, après comme avant l'événement de la croix, il ne peut plus y avoir d'autre médiation sacerdotale que celle-là. L'efficacité de cette médiation du Christ s'exerce d'une manière étonnante sur l'Israël du passé : « sa mort est intervenue pour racheter les transgressions commises sous le première alliance » (9. 15), de telle sorte que l'insuffisance du sacerdoce ancien est totalement supprimée. Elle s'exerce d'une manière tout aussi étonnante sur l'Eglise présente : « par cette seule oblation il a amené pour toujours à la perfection ceux qu'il a sanctifiés » (10. 14), de telle sorte qu'une réitération du sacerdoce ancien est désormais totalement inutile.

[6] *Comm. Hébr.* II, p. 197.

Cela nous amène à une autre remarque portant sur l'ensemble du Nouveau Testament. La christologie de l'Epître aux Hébreux représente un point extrême de développement dans la christologie du Nouveau Testament. En tout cas, il n'était pas possible de mettre en rapport la figure du Christ avec celle du Grand Prêtre sans qu'auparavant le Christ n'ait été reconnu dans le Serviteur souffrant. Or le ministère du Serviteur, que Jésus a accompli dans sa vie et dans sa mort, va exactement à l'encontre de tous les concepts religieux ; il est comme le grand défi porté à toute institution sacerdotale et sacrificielle. Il est hors de doute que les premiers chrétiens ont ainsi compris ce qu'il y avait d'absolument nouveau et incommensurable dans l'événement de la croix. Jésus avait lui-même indiqué qu'il entendait son œuvre comme celle du Serviteur (Mc. 10.45). Et la désignation de Jésus comme Serviteur apparaît comme l'un des premiers termes christologiques de l'Eglise primitive [7]. Même l'Epître aux Hébreux indique ce thème primitif quand elle met en relation le sacerdoce du Christ avec son incarnation et ses souffrances.

3° La signification de la mort du Christ s'établit donc en tension entre ces deux lignes ; la ligne qu'on pourrait appeler religieuse selon laquelle l'événement de la croix s'inscrit dans une histoire religieuse qu'il qualifie et justifie de manière décisive ; l'autre ligne qu'on pourrait appeler anti-religieuse selon laquelle ce même événement est strictement incomparable et incommensurable à tout contexte religieux. Faut-il s'en tenir à cette constatation sans aller plus loin ? Ne faut-il pas reprendre ici la proposition avancée au début de cette étude : que la venue du Christ bouleverse le principe de médiation fondamental de toute religion ?

Que le Grand Prêtre souverain doive être reconnu comme le Serviteur souffrant, que le sacerdoce du Christ ne puisse en définitive être fondé que par sa participation à nos souffrances, à notre condition de servitude, cela veut dire que l'acte rédempteur de l'amour de Dieu en Jésus-Christ ne se laisse réduire à aucune catégorie de représentation. Cet acte signifie bien plutôt la mise en question et le procès de tout l'ordre pécheur de ce monde. Si l'on peut parler de la médiation du Christ, du Christ comme médiateur, c'est dans la mesure même où l'on aura confessé l'impuissance et l'échec de toute médiation qui ne soit pas la sienne.

Le Christ a parcouru tout l'espace entre le ciel et la terre, entre Dieu et les hommes et il se l'est approprié. La médiation ascendante que suppose tout sacerdoce institué, en particulier le sacerdoce israélite, se trouve pour ainsi dire prévenue, absorbée et transformée par la médiation descendante qui est celle de l'incarnation et de la passion du Christ.

[7] Cf. Act. 3.13, 26 ; 4.27, 30 ; cf. aussi Phil. 2.7 ; 1 Pi. 2.21-25.

L'Epître aux Hébreux traduit admirablement cette transformation radicale du principe de médiation en disant que le sacerdoce du Christ Grand Prêtre est désormais intransmissible ; le sacerdoce est pour ainsi dire bloqué en lui ; il ne peut plus être ni développé ni distribué ni réitéré. Il ne peut être que manifesté avec ce signe de tension qui lui est propre ; et il ne peut être saisi que dans la tension de la foi.

Ce signe de tension, nous allons le retrouver dans la vie de l'Eglise : sacerdoce et ministère se présentent comme les termes d'une tension qui, ainsi que nous le verrons, n'a pas à être résolue ; car c'est précisément dans cette tension que se manifeste la présence du Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes.

III. *Le sacerdoce du corps de Christ.*

Le Nouveau Testament atteste que l'Eglise des croyants non seulement est appelée à participer à l'œuvre du Christ, mais que par sa nature même elle participe à la personne du Christ. Cela s'exprime particulièrement dans la désignation de l'Eglise comme corps du Christ. C'est ainsi que l'Eglise participe au sacerdoce du Christ. Comment comprendre cette participation ?

1° Pour reprendre l'affirmation de l'Epître aux Hébreux, le Christ « possède un sacerdoce intransmissible » (7. 24). Cependant, pour désigner les croyants, l'Epître se sert d'expressions qui résonnent sur le même registre sacerdotal : « ceux qui sont sanctifiés » (2. 11 ; 10. 10, 14), « ceux qui s'approchent de Dieu » (4. 16 ; 7. 25), ou encore la conclusion très explicite (10. 19) : « ainsi donc, frères, puisque par le sang de Jésus nous avons un libre accès dans le lieu très-saint... ». Le titre de prêtres ne leur est pas donné ; mais leur proximité avec le Grand Prêtre Jésus les fait participer pleinement, librement, immédiatement à son sacerdoce. L'Epître n'est pas plus explicite sur le mode de cette participation. Mais si l'on se réfère au baptême, qui est inclusion dans la mort et la résurrection du Christ, à l'eucharistie, qui est participation au corps et au sang du Christ, il devient clair que c'est par leur être en Christ, par le fait qu'ils sont corps du Christ, que les croyants participent à son sacerdoce.



2° Comment s'exerce ce sacerdoce des croyants ? Comment participent-ils à l'œuvre sacerdotale du Christ ? Le Nouveau Testament indique que ce sacerdoce s'exerce par voie seconde, en signe de réponse et de reconnaissance. Le sacerdoce de l'Eglise n'est pas reproduction ou réitération du sacrifice unique du Christ ; il n'effectue rien puisque le Christ a tout accompli ; il n'est littéralement qu'action de grâces. C'est au nom des « compassions de Dieu », c'est-à-dire du sacrifice de la croix, que Paul invite les fidèles « à offrir leur corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu » (Rom. 12. 1).

L'Eglise est donc le lieu où se manifeste la réalité du sacerdoce du Christ. Très concrètement, et très spécialement dans son culte, l'Eglise est le lieu où le péché est révélé, confessé, pardonné à cause de la croix du Christ ; elle est le lieu de l'intercession à cause de la permanente intercession du Fils auprès du Père ; elle est le lieu de l'offrande, à cause de l'offrande que le Christ a faite de sa vie pour Dieu.

3° Que signifie l'expression « royaume de prêtres » appliquée aux chrétiens (1 Pi. 2. 9 ; Apoc. 1. 6 ; 5. 10) ? S'agit-il d'une dignité ou d'un caractère qui serait individuellement imparti à chaque croyant, ou bien d'une qualification conférée à l'Eglise en tant que telle ?

Cette expression est reprise de l'Ancien Testament. Ce qui était promesse pour l'avenir (Ex. 19. 6), plus précisément pour la fin des temps (Es. 61. 6) est maintenant affirmé comme une réalité présente : « vous êtes un royaume de prêtres — le Christ nous a fait royaume de prêtres ». Cela revient à dire que les apôtres ont conscience de vivre la fin des temps, et que le sacerdoce dont bénéficient les croyants est un sacerdoce eschatologique qu'ils ne peuvent assumer que dans la foi au sacerdoce définitif du Christ. Donc il semble que la citation de Pierre et de l'Apocalypse serve avant tout à faire saisir le temps de l'Eglise comme un temps dernier, un temps marqué par l'imminence de la venue du Seigneur.

Mais ce qui frappe davantage encore dans cette citation, c'est qu'elle soit destinée à faire apparaître l'Eglise comme un peuple, comme un tout, à l'image d'Israël. Il n'y a aucun doute possible : le sacerdoce ici mentionné est le sacerdoce de l'Eglise comme telle. Donc les seuls passages du Nouveau Testament où le terme de prêtre soit explicitement appliqué aux chrétiens laisse entendre que la participation de l'Eglise au sacerdoce du Christ ne peut être qu'une participation collective. Et si l'on parle, à partir de ces textes, du sacerdoce universel des croyants, on entend que c'est comme membres du corps du Christ, dans l'unité de l'Eglise, que les croyants assument et exercent ce sacerdoce.

Pour résumer ces trois points, nous dirons que le sacerdoce du Christ n'est pas une dignité incommunicable : au contraire le Christ fait participer les chrétiens à son œuvre et à sa personne sacerdotales. Il veut que ce sacerdoce se manifeste et s'exerce dans l'Eglise, mais de telle manière qu'il apparaisse toujours, non comme action satisfactoire ou expiatoire, mais comme action de grâces. Ce sacerdoce est l'accomplissement anticipé dans l'Eglise de la promesse faite à Israël ; par là l'Eglise est située dans la fin des temps, attendant le retour du Seigneur. Tous sont prêtres, c'est-à-dire que tous les croyants le sont en formant un seul corps qui est l'Eglise. Il n'y a donc pas de prêtres particuliers, pas de sacerdoce ministériel. De fait il n'apparaît nulle part dans le

Nouveau Testament trace d'un ministère de prêtre. C'est à l'Eglise comme corps du Christ qu'est donnée la mission de manifester dans son être et dans sa vie, en témoignage au monde, que déjà maintenant sur la terre le Christ notre Grand Prêtre réconcilie, sanctifie et conduit au salut un peuple qui lui appartient.

IV. *Le ministère dans l'Eglise.*

C'est pour ainsi dire sous forme de conclusion et par voie de conséquence que nous abordons ce dernier point. Comme nous l'avions annoncé en commençant, c'est la compréhension nouvelle du sacerdoce qui éclaire la signification nouvelle du ministère.

Nous avons suffisamment établi que le sacerdoce ne peut plus être personnalisé en un autre qu'en Christ, que si le caractère sacerdotal peut être appliqué à l'Eglise, c'est en tant qu'elle est corps dont le Christ est la tête. Cela implique logiquement que le ministère, c'est-à-dire l'ensemble des fonctions de service qui sont exercées dans l'Eglise par des personnes particulières, est privé de cette note sacerdotale. La ligne religieuse, la médiation ascendante, tout ce que nous avons relevé sous un des termes de la tension signifiée par la mort du Christ est reporté dans le sacerdoce universel des croyants, se manifeste là uniquement et pas ailleurs. L'autre terme de la tension est exprimé par le ministère, selon ce qu'on pourrait appeler la ligne profane, la ligne de la médiation descendante du Christ dans son Eglise. Essayons d'éclaircir cette proposition à l'aide de quelques remarques.

1° En ce qui concerne la terminologie du Nouveau Testament, nous constatons un phénomène identique, qu'il s'agisse du ministère ou des différents ministères.

Le grec a deux termes pour désigner la réalité du ministère chrétien : χάρισμα et surtout διακονία. Il n'y a pas de différence essentielle entre ces deux termes, sinon que l'un rappelle l'origine (un don de grâce), l'autre la nature (un service humble) du ministère [8]. Ces deux termes ont ceci de commun qu'ils ne font pas partie de la langue religieuse mais de la langue profane. Ceci est particulièrement sensible pour le terme *diaconia* qui signifie très prosaïquement l'office du serviteur à table. Jésus lui-même avait chargé ce terme d'un sens nouveau : lors du dernier repas, Jésus avait coupé court aux préoccupations hiérarchiques de ses disciples en disant : « lequel est le plus grand ? celui qui est à table ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Or je suis au milieu de vous comme celui qui sert, ὁ διακονῶν» (Luc 22. 27). Jésus a marqué ainsi comment il entendait que ses disciples fassent personnellement l'expérience et l'application du grand secret de son Royaume : la majesté la plus haute se réalise dans

[8] Cf. Ph. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères*, p. 37.

l'abaissement le plus profond. « Que celui qui gouverne parmi vous soit comme celui qui sert. » Le caractère dégradant de cette appellation n'échappera pas aux païens pour qui elle fera scandale : tout service est humiliant. Un ordre nouveau est donc inauguré par cette acceptation nouvelle de la *diakonia* ; le ministère dans l'Eglise, quelle que soit sa forme, est une actualisation, dans la personne même des ministres, de cet abaissement du Christ dans la condition de serviteur.

Aucun des termes employés pour désigner les ministères ne renvoie à autre chose qu'à la pure fonction qu'il exprime. Ἀπόστολος, διδάσκαλος, εὐαγγελιστής, ἐπίσκοποι, διάκονοι, πρεσβύτεροι : tous ces termes, empruntés à la terminologie profane, impliquent une sorte de désacralisation totale du ministère chrétien. Ces fonctions ministérielles ne prennent de valeur que dans leur commune référence à la *diakonia* exercée dans l'Eglise.

2° Le service — *diakonia* — rend compte de plusieurs fonctions ou ministères différents. Mais comme l'a montré K. L. Schmidt de façon remarquable [9], il y a un service par excellence, celui autour duquel sont ordonnés tous les autres : c'est la διακονία καταλλαγῆς (2 Cor. 5. 18-19). En quoi consiste ce « service de réconciliation » ?

Comme l'apôtre le précise aussitôt : en une « prédication de la réconciliation », λόγος καταλλαγῆς. La réconciliation des hommes avec Dieu est l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ ; les hommes n'ont donc rien à y ajouter ; ils n'ont pas à opérer la réconciliation, mais à témoigner sans cesse par la parole et par les actes que c'est en Christ seul que cette réconciliation est accomplie. Quand l'apôtre dit « nous » (il *nous* a confié le ministère de la réconciliation), ce n'est pas un pluriel littéraire, ce n'est pas non plus une délimitation au cercle des apôtres ; ce « nous » inclut tous les ministères en leur attribuant à tous la charge de proclamer la réconciliation. « Donc toutes sortes de services, groupés autour de ce service de la prédication de la réconciliation, constituent le concept de ministère dans l'Eglise. » [10]

Comment s'effectue ce « service de la réconciliation » ? Par cette voie de médiation descendante qu'a suivie le Christ Serviteur, celle de l'abaissement et de l'humilité, seule voie qui s'offre à ses ministres, à ses « ambassadeurs », pour actualiser et rendre immédiatement saisissable la réconciliation acquise par le Christ. C'est en s'effaçant devant le Serviteur qu'ils sont vraiment serviteurs de la réconciliation. Ce service place les ministres du Christ dans une situation analogique de celle des prophètes de l'Ancien Testament, et rappelle tout spécialement le doigt tendu de Jean-Baptiste : voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du

[9] « Le ministère et les ministères dans l'Eglise du Nouveau Testament », *RHPR* 1937, p. 313 ss.
[10] K. L. Schmidt, *ibid.*



monde. Le service de la réconciliation ne peut être autre chose qu'un témoignage rendu, en paroles et en actes, une prédication de la réconciliation : « nous vous en supplions au nom du Christ : soyés réconciliés avec Dieu ».

3° Il faut s'arrêter au cas particulier de Paul, car Paul est le seul parmi les « ambassadeurs » du Christ à présenter son ministère d'apôtre avec les traits d'un office sacerdotal.

S'adressant aux Romains, Paul rappelle que Dieu lui a fait « la grâce d'être liturge — λειτουργός — de Jésus-Christ parmi les païens en exerçant le sacerdoce — ἱερουργῶν — de l'Evangile de Dieu (« comme prêtre de l'Evangile » traduisent certaines versions), afin que les païens lui soient une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit saint » (Rom. 15. 16).

De même aux Philippiens (2. 17) il affirme : « même si je dois répandre mon sang en sacrifice et en offrande — ἐπὶ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ — pour votre foi, j'en ai de la joie ».

Le terme cultuel de λειτουργία sert encore à désigner la collecte organisée par Paul en faveur des saints de Jérusalem (2 Cor. 9. 12 ; Rom. 15. 27).

Comment comprendre ce langage ? Est-ce une liberté d'expression dont Paul se plaît à user sans y attacher d'importance ? Ou bien Paul veut-il exprimer par là le caractère unique et eschatologique de la mission qu'il a conscience d'accomplir : être le médiateur des païens en vue du rassemblement final de tout Israël ? L'interprétation de ces textes est encore controversée [11].

Ce qui nous intéresse, c'est de constater que ces expressions sacerdotales ne concernent aucun acte cultuel dans l'Eglise, pas même l'eucharistie, mais uniquement la prédication de l'évangile. De plus, la médiation sacerdotale impliquée par ces expressions ne s'exerce pas à l'intérieur de l'Eglise, mais à l'extérieur ; c'est une médiation *ad extra*.

Il est hors de doute que Paul savait ce qu'il voulait dire en usant de ce langage. Ce transfert conscient d'application du sacerdoce ancien, du rite sacrificiel d'expiation au ministère de la Parole est significatif : Paul, semble-t-il, conçoit son apostolat comme tellement inclus dans la personne du Christ et comme tellement coextensif à l'Eglise qui est le corps du Christ qu'il se permet d'en signaler la dimension sacerdotale. On sait assez combien Paul par ailleurs a insisté sur l'autre dimension de l'apostolat : celle d'un service inlassable de l'Eglise pour l'Eglise (cf. en particulier 2 Cor. 4. 7 ss et cette relation en Christ qui unit l'apôtre à l'Eglise : « la mort agit en nous, et la vie en vous »).

[11] Cf. à ce suj. J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague 1955.

En somme nous vérifions ici encore ce qui nous est apparu déjà tout à l'heure : la médiation personnalisée dans des hommes particuliers que représente le ministère dans l'Eglise n'est pas autre chose, ne peut être autre chose qu'une médiation instrumentale d'annonce et de témoignage, qui implique humiliation et anéantissement de la personne du ministre, à l'imitation de l'humiliation et de l'anéantissement du Serviteur.

C'est en vertu d'une nécessité inhérente à la signification même de la croix que le ministère prend cette forme spécifique. Par là est maintenue dans l'Eglise cette tension établie par la mort du Christ : le ministère, les ministères constituent la preuve vivante et permanente, l'incessant avertissement qu'il ne peut plus y avoir de sacerdoce, de religion, de médiation que dans la seule personne du Christ Jésus.

Cette approche du sujet peut être de quelque conséquence pour un dialogue œcuménique. Une question fait difficulté entre protestants et catholiques : y a-t-il un sacerdoce ministériel dans le Nouveau Testament ? D'après ce que nous avons dit, cette question n'est-elle pas pour ainsi dire coupée à la base ? A notre avis, aucune étude exégétique du Nouveau Testament ne parviendra jamais à prouver l'existence ni même la possibilité d'existence d'un ministère sacerdotal dans l'Eglise.

La question devrait être posée autrement : comment expliquer l'existence de fait d'un ministère sacerdotal dans l'Eglise et comment en comprendre la signification ? Or pour répondre à cette question, il est nécessaire de sortir du cadre des textes du Nouveau Testament.

P. A. HARLÉ, *Pignan.*

# Ministère et sacerdoce universel en doctrine réformée

C'est une chose bien connue : l'affirmation du sacerdoce universel des fidèles, et, à partir d'elle la négation de l'existence d'un sacerdoce particulier à quelques-uns, sont des propositions majeures de l'ecclésiologie de la Réforme. Voici, pour poser d'emblée le problème sous son aspect radical un texte de Luther, qui, s'il n'est guère empreint d'irénisme, a du moins le mérite de la clarté :

> « On a inventé que le pape, les évêques, les prêtres, les gens des monastères, seraient appelés Etat ecclésiastique, les Princes, les Seigneurs, les artisans et les paysans l'Etat laïque, ce qui est certes une fine subtilité et une belle hypocrisie. Mais personne ne doit se laisser intimider par cette distinction, pour cette bonne raison que tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'Etat ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction, comme le montre saint Paul en disant que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres, ce qui provient de ce que nous avons un même baptême, un même évangile et une même foi et sommes de la même manière chrétiens, car ce sont le baptême, l'Evangile et la foi qui seuls forment l'Etat ecclésiastique et le peuple chrétien. ... En conséquence nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême. »[1]

Essayons de comprendre quels sont, chez les Réformateurs, les fondements de cette affirmation du sacerdoce universel, assortie du refus du sacerdoce particulier.

Tout d'abord, il n'y a au sens propre qu'un seul prêtre, Jésus-Christ. Mais il est extrêmement important de s'entendre ici sur le sens exact que l'on donne à ce terme de prêtre ; le mieux est de se référer à la définition du grand-prêtre que l'on trouve dans Hbr. 5. 1 : « En effet, tout grand-prêtre pris du milieu des hommes est établi pour les hommes dans le service

[1] A la noblesse chrétienne de la nation allemande — *W.A.* 6., p. 404 ss — Traduction française : *Les grands écrits réformateurs* (Aubier), p. 83-84.

de Dieu, afin de présenter des offrandes et des sacrifices pour les péchés. » Les notions de sacrifice et d'expiation sont donc ici étroitement liées à celle de prêtrise. Or Jésus-Christ est le grand souverain sacrificateur qui a offert, une fois pour toutes, le sacrifice unique et parfait, en se donnant lui-même pour les péchés du monde entier. Son sacerdoce est éternel et suffisant, et par conséquent, il rend caduc, inutile et même blasphématoire tous les autres. Toute institution qui pourrait porter atteinte à la suffisance de ce sacerdoce éternel doit être rejetée comme mettant en question la pleine signification du sacrifice de la croix. Sans doute le fruit de la croix nous est-il communiqué par la prédication de la Parole et la sainte cène, mais sans qu'aucune oblation nouvelle soit nécessaire.

Cependant, le Nouveau Testament parle également d'un sacerdoce royal constitué par le peuple chrétien tout entier : l'un des textes néo-testamentaires essentiels qui l'établissent est bien sûr celui de 1 Pi. 2. 9, où l'apôtre, s'adressant à tous les chrétiens leur déclare : « Vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière... » Il est bien évident qu'il ne peut pas s'agir ici d'un sacerdoce au sens premier que nous avons indiqué précédemment à propos du Seigneur Jésus-Christ ; il n'est pas constitué en vue d'offrir des sacrifices d'expiation puisque Jésus-Christ a offert une fois pour toutes en sa personne l'unique et parfait sacrifice. Le sacerdoce universel est établi pour célébrer dans la louange et la reconnaissance le sacrifice du Sauveur et pour lui rendre un témoignage vivant. Le catéchisme de Heidelberg contient deux questions (Quest. 31 et 32) qui sont propres à nous éclairer sur la signification et la portée de ce sacerdoce universel. La première de ces questions explique pourquoi Jésus est appelé le Christ, c'est-à-dire l'Oint et elle le fait en relation avec la doctrine des trois offices : Jésus a été ordonné de Dieu et oint du Saint-Esprit pour être notre souverain Prophète, révélateur de toute vérité, notre unique Souverain Sacrificateur, et notre Roi éternel qui nous gouverne par sa Parole et son Esprit et nous maintient dans la rédemption acquise. La seconde de ces questions concerne le chrétien lui-même : « Mais toi, pourquoi es-tu appelé chrétien ? — Parce que par la foi, je suis membre du Christ et, par conséquent, participant de son onction, pour confesser moi aussi son nom, pour m'offrir à lui en un vivant sacrifice de reconnaissance, pour combattre pendant cette vie avec une conscience libre contre le péché et contre le Diable, et pour régner enfin éternellement avec lui sur toutes les créatures. » On voit clairement la correspondance à l'œuvre du Christ dans la vie du chrétien : le Christ révèle la vérité, le chrétien la confesse ; le Christ a offert l'unique sacrifice, le chrétien s'offre en sacrifice de reconnaissance ; le Christ règne par la Parole et l'Esprit, le

chrétien combat contre le péché dans l'attente de la gloire éternelle. Si l'on ajoute que cette vie chrétienne est reçue et vécue dans la communion de l'Eglise, on a là une définition précise du sacerdoce universel.

Or l'onction par laquelle l'homme est rendu participant du Christ et donc introduit dans le sacerdoce universel est manifestement le *baptême,* et tous dans l'Eglise le reçoivent. Nous avons vu la place que ce baptême occupe dans la pensée de Luther sur le sacerdoce universel. Il en est de même chez Calvin. Deux signes le montreront : le premier est constitué par la réserve que le Réformateur éprouve à l'égard de la confirmation : sans doute admet-il celle-ci comme confession de foi accompagnée de l'imposition des mains pour les chrétiens qui ont été baptisés enfants ; mais lui accorder plus et la marquer par une onction, c'est faire injure au baptême. Un autre signe de ce prix unique donné au baptême est relatif à l'ordination des ministres. Calvin refuse à celle-ci le titre de sacrement et ceci pour cette seule raison que sa définition générale des sacrements comporte qu'ils puissent être administrés à tous les membres de l'Eglise, ce qui n'est évidemment pas le cas pour l'ordination. C'est le baptême qui fait pleinement de nous des chrétiens et des prêtres.

Il faut cependant toujours souligner que si cette prêtrise universelle est pure de toute connotation expiatoire, elle n'est pas exempte, comme nous l'avons vu, d'un élément sacrificiel. De fait, toute la vie chrétienne et ecclésiale est sacrifice : « Quand je prêche la Parole de Dieu, disait Luther, je sacrifie, quand tu entends de tout ton cœur la Parole de Dieu tu sacrifies, lorsque nous donnons et prêtons à notre prochain, lorsque nous l'aidons, nous sacrifions. De même aussi, lorsque je reçois le sacrement je sacrifie, c'est-à-dire que je fais la volonté de Dieu et le sers, je confesse et remercie Dieu qui nous a donné ce sacrement ainsi que tous les biens du Royaume du ciel et je le fais comme il me l'a commandé et ordonné. »[2]

C'est la conjonction des deux affirmations du sacerdoce unique et parfait de Jésus-Christ et du sacerdoce universel des fidèles ainsi compris qui a conduit les Réformateurs à nier l'existence d'un sacerdoce particulier. Mais alors que sont les ministères ? C'est la question à laquelle il nous faut maintenant essayer de répondre.

Un premier point, qui est corollaire de la doctrine du sacerdoce universel, doit être ici mis immédiatement en lumière : le ministère est d'abord et fondamentalement le ministère de l'Eglise tout entière. Le peuple chrétien reflète et atteste, en en vivant et en la servant, l'œuvre du Seigneur Jésus-Christ. Il sert en

[2] Gründonnerstagpredigt, cité par Georg Rietschel, *Lehrbuch der Liturgik*, 2e édition, 1951, p. 35.

l'annonçant, la vérité que le Christ a révélé aux siens ; il sert, dans l'action de grâces, le sacrifice dont il vit et qu'il atteste au monde ; il sert, dans le combat et l'adoration, la victoire du Christ qui est sa force et son espérance ; ce faisant, il s'édifie lui-même comme corps du Christ dans la charité en vue de sa mission dans le monde. Le ministère indivis du peuple chrétien concerne donc l'Eglise elle-même aussi bien que sa mission : il est service du Christ dans l'Eglise et dans le monde ; le sacerdoce royal est constitué et se constitue pour annoncer les vertus de celui qui a appelé les chrétiens des ténèbres à son admirable lumière ; c'est-à-dire que l'Eglise étant missionnaire dans sa nature même, c'est le corps du Christ dans sa totalité et dans son unité qui porte la responsabilité du ministère.

Mais en vue de l'exercice de ce ministère et par conséquent de l'édification du corps du Christ dans la perspective de sa mission l'Eglise est ordonnée : elle reçoit de son Seigneur des dons — des charismes —, qui donnent lieu à des fonctions particulières. On peut parler ici avec Torrance, d'un membrement de l'Eglise, conformément à l'enseignement de Paul dans 1 Cor. 12 : « Or, à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune... Vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part ». Chacun est donc appelé à prendre une part active et responsable au ministère commun de l'Eglise. Mais certaines fonctions revêtent une importance particulière et ont de ce fait un caractère nécessaire de permanence, ceci parce qu'elles sont relatives à des manifestations essentielles de la présence et du gouvernement du Christ dans son Eglise, par exemple et en premier lieu la prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements. Ce sont ces fonctions auxquelles on réserve plus spécialement le nom de « ministères ». Nous n'avons pas à entrer dans le détail de la doctrine de ces ministères, mais, dans la perspective où nous nous sommes placés ici, il est nécessaire de faire à leur propos les remarques suivantes :

1° Ces ministères ne sont pas d'une nature différente de celle du ministère un de l'Eglise : ils sont des expressions ou des points d'application particuliers d'aspects majeurs de ce ministère un, ou encore des articulations maîtresses du corps dans sa vie de service. De ce fait, ils participent du caractère sacerdotal du ministère commun de l'Eglise tel que nous l'avons défini, mais aucun d'entre eux ne revêt un caractère sacerdotal particulier.

2° Ils sont fondés non sur une répartition par l'Eglise des tâches qui lui sont ordonnées, mais sur des dons que le Seigneur accorde à son Eglise par le Saint-Esprit. Calvin exprimait la même pensée lorsqu'il disait que la vocation à un ministère était d'abord une vocation interne et secrète, reconnue et confirmée ensuite par la vocation externe de l'Eglise.

3° Ces ministères sont ordonnés, les uns par rapport aux autres, dans le service réciproque. Calvin comptait, comme on le sait, quatre ministères : ceux de pasteur, de docteur, d'ancien et de diacre. Les deux premiers, dits ministères d'enseignement — et très particulièrement le ministère pastoral —, avaient manifestement pour lui une certaine priorité sur les autres, non pas en eux-mêmes mais du fait qu'ils étaient par excellence service de la Parole et des sacrements, eux-mêmes sources de la présence de Jésus-Christ et de la vie de l'Eglise. La doctrine des ministères de Calvin appelle sans aucun doute des réserves sur certains points (ne serait-ce que par l'absence de la perspective missionnaire de l'Eglise). Mais sa vision fondamentale doit, me semble-t-il, être retenue.

4° L'exercice de ces ministères est toujours, sous un aspect ou sous un autre, exercice du ministère du corps, dans le corps et pour le corps, en vue de sa mission dans le monde.

5° Il faut ajouter enfin que les ministres de l'Eglise ont, dans l'accomplissement de leur service, une autorité qui n'est pas et ne peut pas être autre que celle de la Parole de Dieu qu'ils servent, mais qui est certaine. La doctrine du sacerdoce universel, telle que les Réformateurs l'ont comprise, n'aboutit nullement à une sorte de nivellement pur et simple. Elle inclut, comme nous l'avons déjà souligné, un « membrement ». Mais toute autorité qui peut avoir à s'exercer dans l'Eglise est soumission à la Parole et service du corps et de ses membres.



Les points que nous avons évoqués représentent, je crois, l'essentiel de la position réformée sur le problème qui nous occupe. Mais il ne serait pas juste de présenter cette doctrine comme s'étant incarnée sans faille et d'une manière continue dans l'histoire des Eglises réformées. L'évolution postérieure à la Réforme — surtout, semble-t-il, après le XVII^e^ siècle — fait apparaître un double phénomène :

Tout d'abord le développement d'un cléricalisme de fait. Cela peut paraître une chose paradoxale, mais elle est patente. Ce n'est pas dû à un changement de doctrine mais à un processus d'ordre psychologique et sociologique. Les symptômes en abondent, en particulier dans le langage, où le terme de « laïc » a retrouvé, à bien des égards, le sens que flétrissait Luther.

Le second phénomène que l'on constate est l'amenuisement de la diversité des ministères au profit du seul ministère pastoral. La fonction d'ancien, si elle a subsisté, a perdu dans une très large mesure son caractère de ministère pour prendre des aspects essentiellement mondains, en particulier ceux de notabilité et de représentativité du peuple. Il est clair que ce second phénomène a, lui aussi, contribué à accentuer une différenciation des membres de l'Eglise en clercs et en laïcs.

Cependant, on constate, depuis une trentaine d'années une réaction contre cette évolution. Ce que l'on appelle le renouveau théologique s'est manifesté de façon très sensible dans le domaine ecclésiologique. Le mouvement œcuménique y a puissamment aidé. Dans le secteur qui nous occupe aujourd'hui, on a assisté et on assiste au sein de l'Eglise réformée, à une reprise de conscience de la diversité des ministères dans la communauté chrétienne. Normalement cette redécouverte devrait, dans le contexte de la doctrine du sacerdoce universel, contribuer à détruire le cléricalisme sociologique dont nous avons parlé.

Je voudrais pour terminer me placer dans la perspective de notre dialogue. Vous me permettrez de le faire sous forme de questions, qui s'adressent bien évidemment à nos frères catholiques romains. Il me paraît que c'est une bonne méthode pour nous faire avancer les uns et les autres dans notre recherche commune.

1° Qu'en est-il de la distinction entre état ecclésiastique et état laïc ? N'entraîne-t-elle pas, qu'on le veuille ou non, une majoration du sacerdoce particulier et, de ce fait, au moins une minimisation du sacerdoce universel des fidèles ? Ministres et fidèles ne sont-ils pas tous prêtres, même si c'est dans un ordre et avec des accentuations variées ?

2° S'il en est ainsi, que peut signifier le caractère sacerdotal conféré à certains membres de l'Eglise seulement, par le sacrement de l'ordre ? N'implique-t-il pas en définitive, et même si c'est à la limite, que les ministres seuls sont vraiment prêtres ? Cette question n'a-t-elle pas une raison d'être accrue lorsqu'on replace le ministère sacerdotal dans le contexte, qui lui est indispensable, de la succession apostolique ?

3° Les pouvoirs de l'évêque et du prêtre, en particulier ceux qui concernent l'administration des sacrements, sont-ils liés simplement aux fonctions reconnues aux ministres de l'Eglise, ou au caractère sacerdotal ?

J'ai bien conscience, en posant ces questions, de toucher à des problèmes très délicats et qui font vraiment question entre nous. Mais nous savons tous qu'une authentique recherche œcuménique exige pour être féconde, que nous regardions en face les vraies difficultés que nous rencontrons.

JEAN BOSC, *Paris.*

# Ministère et médiation sacerdotale

Le texte qui suit voudrait résumer la position catholique et la traduire sans la trahir. Il a été lu dans une rencontre annuelle entre théologiens réformés et catholiques tenue en septembre 1961 avec les autorisations requises.

Les « thèses communes » citées à quatre reprises sont extraites des conclusions de rencontres antérieures des mêmes équipes et rappellent les pierres d'attente déjà posées pour la présente étude. Telle ou telle de ces thèses, isolée ainsi de son contexte, peut sembler ambiguë et suspecte : le lecteur voudra bien réserver son jugement et nous excuser de ne pas reproduire le contexte manquant, qui serait trop long et sans rapport direct avec le sujet ici traité *.

Tous les chrétiens s'accordent à reconnaître dans l'Eglise l'existence de divers ministères par lesquels s'exerce l'action salutaire de Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Ce qui fait problème aux Eglises de la Réforme, c'est l'existence d'un ministère proprement sacerdotal. La position courante de ces Eglises, c'est qu'il existe un seul Prêtre au sens fort, le Christ (cf. Hbr. *passim*) et qu'un sacerdoce « spirituel », dans un sens dérivé et atténué, appartient à toute l'Eglise en tant que Peuple de Dieu. Tous les chrétiens sont prêtres en ce sens-là (suivant 1 Pi. 2. 5, 9) : Ils ont reçu au baptême la charge d'honorer Dieu par les « sacrifices spirituels » de la prière et d'une conduite vraiment chrétienne, inspirée par la charité. Le sacerdoce du Christ suscite directement celui des fidèles par l'action

* Certains lecteurs pourraient nous être reconnaissants de leur fournir la clé de deux sigles employés dans cet article et qui sont familiers aux théologiens catholiques :

Dz : *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger, Bannwart, *etc.* (éd. Herder), où sont reproduits par ordre chronologique de nombreux extraits des décrets doctrinaux des papes et des conciles.

C. J. C. : *Codex Juris Canonici,* codification du Droit Canonique de l'Eglise latine, éditée en 1917 par le pape Benoît XV.

du Saint-Esprit et la foi en la Parole biblique de Dieu. Une caste sacerdotale ne peut que faire écran entre le Christ et les croyants, en substituant son enseignement à celui de l'Ecriture et sa « médiation » sacramentelle à l'action vivifiante de l'unique vrai Médiateur.

A la suite de saint Thomas, et plus encore que lui, le Concile de Trente *paraît* centrer exclusivement le sacerdoce ministériel sur le sacrifice eucharistique dans la constitution dogmatique de sa 23e session (15. 7. 1563). Il n'y parle pas du ministère de la parole, sinon pour refuser qu'on y réduise la fonction sacerdotale (can. 1 : Dz 961). En fait, le Concile a traité du ministère de la Parole et de son lien avec celui des sacrements au cours d'autres sessions dans des décrets de réforme [1]. Et il suffit de lire les prières des ordinations épiscopale et sacerdotale dans les diverses liturgies, à travers l'espace et le temps, pour constater que le sacrement de l'ordre, qui confère le sacerdoce, habilite à l'ensemble des fonctions pastorales, aussi bien à enseigner et diriger les fidèles qu'à célébrer l'eucharistie et administrer les sacrements [2].

Il serait faux de restreindre le sacerdoce à la fonction cultuelle, voire sacrificielle au sens strict, comme le montre, en particulier, l'étude du sacerdoce d'Ancien Testament, bien qu'on puisse avoir des raisons légitimes, dans tel ou tel cas [3] de n'envisager que cette fonction, en faisant *abstraction* du reste. Le prêtre, en général, c'est un homme chargé spécialement de poser les signes religieux officiels au bénéfice d'une communauté, d'un peuple. Par lui, Dieu parle aux croyants, se fait connaître d'eux avec ses dons, ses promesses et ses exigences ; par lui Dieu signifie efficacement ses pardons et ses grâces ; par lui aussi la communauté fidèle exprime officiellement à Dieu ses hommages, son repentir, ses demandes et par lui elle présente ses offrandes.



Le sacerdoce est une médiation religieuse officielle attribuée spécialement et de façon plus ou moins exclusive à un homme ou à un groupe d'hommes.

Et, de même que la médiation religieuse peut s'exercer sur divers plans (plan de l'être foncier, plan de l'expression...), de même le sacerdoce peut s'entendre en divers sens. C'est un concept analogique, pas univoque, nous allons le voir sans tarder.

[1] Cf. A. Duval O.P., « L'Ordre au Concile de Trente » dans *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, (Lex Orandi 22), p. 277-324.
[2] Cf. B. Botte, « L'Ordre d'après les prières d'ordination », dans *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, p. 13-35.
[3] Trente, sess. 23.

## 1. Mise en place du sacerdoce ministériel

Pour comprendre sainement la doctrine catholique du sacerdoce ministériel, rappelons certains présupposés indispensables sur lesquels un large accord s'est déjà manifesté dans nos rencontres des quatre années précédentes.

Avant tout, le ministère de l'Eglise (sacerdotal ou non) est essentiellement service d'un double sacerdoce sur lequel tous les chrétiens s'accordent : celui du Christ, celui de l'ensemble des fidèles. S'il n'était un instrument du premier pour susciter et développer le second, il n'aurait pas valeur d'Eglise, il serait étranger au plan du salut.

1) *Le Sacerdoce unique et incommunicable de Jésus-Christ* est magnifiquement illustré par l'Epître aux Hébreux, reconnu et magnifié par le Concile de Trente (Sess. 22, ch. 1) et par la théologique catholique du sacerdoce[4]. Le Christ est, par son être même d'Homme-Dieu, le Médiateur-né, unique, souverain, suréminent, irremplaçable, ainsi que l'ont bien montré jadis saint Léon et le Concile de Chalcédoine dans une forte synthèse de la christologie des Pères. C'est par le Christ que Dieu se donne aux hommes et que l'Eglise se donne à Dieu. Le sacerdoce est inhérent à l'être du Christ d'une façon nécessaire et unique. S'il peut être question de sacerdoce réel pour un autre que Jésus-Christ, ce ne peut être que comme une expression, une mise en œuvre du sacerdoce de Jésus-Christ et nullement à un titre autonome et propre. Tout autre sacerdoce ne peut avoir de consistance que par délégation du Grand Prêtre unique.

D'où les thèses communes des années précédentes :

*1957* 1. « Il n'y a qu'un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même » (1 Ti. 2. 5).

2. « Le ministère de l'Eglise consiste à rapporter tous les hommes à cette unique médiation. La médiation du Christ et le ministère de l'Eglise sont les deux aspects indissociables de l'acte par lequel Dieu nous atteint en Jésus-Christ. Nous pouvons légitimement parler de médiation de l'Eglise dans la mesure où nous exprimons par là son rôle instrumental ».

3. « Ce rôle instrumental comprend dans l'Eglise le double ministère de la Parole et des sacrements. En effet, la médiation du Christ ne nous atteint pas par le simple rappel historique, d'ailleurs nécessaire, d'un fait passé ; elle s'actualise dans des signes qui sont la Parole et les Sacrements ».

Les thèses 1, 3 et 6 de 1959 appliquent la même conception du rôle unique et souverain du Christ et de l'instrumentalité (ou ministérialité) de l'Eglise au domaine particulier de l'autorité et de l'obéissance.

[4] Cf. LÉCUYER, DILLENSCHNEIDER, BOUESSÉ, etc... Ecole française.

2) Corps du Christ-Prêtre, *l'Eglise entière constitue « un royaume de prêtres »* : en vertu de leur baptême, tous les chrétiens sont chargés de rendre un culte à Dieu, en qualité de prémices de toutes ses créatures et de « part de Yahvé » parmi tous les peuples. Ils ont à intercéder, mais surtout à rendre grâce, à demander pardon, à offrir les « sacrifices spirituels ». De la même façon qu'ils participent à la royauté et au prophétisme du Christ, ils participent ainsi à son sacerdoce, sans rien y surajouter comme source de valeur religieuse. S'il y a un apport nouveau, c'est uniquement dans *l'expression* de l'acte sacerdotal unique de Jésus-Christ.

Cette affirmation scripturaire et traditionnelle [5] du sacerdoce des fidèles se retrouve plus ou moins en diverses thèses communes de nos rencontres depuis 1957, en particulier celles-ci :

*1957* 7. « La priorité de la médiation du Christ, qui apparaît de façon privilégiée dans le ministère de la Parole et des Sacrements, doit aussi marquer tout l'ensemble de la vie de l'Eglise. Celle-ci, dans le cours du temps qui passe, assure le souvenir et la célébration (anamnèse) de l'événement sauveur du Christ qui ne passe pas ».

9. « Sans préjuger du sacerdoce ministériel, qui fait question entre nous, cette mission universelle que l'Eglise tient de la médiation du Christ par rapport au monde implique un sacerdoce des fidèles ».

3) *Le sacerdoce des ministres,* tel que le comprend l'Eglise catholique, n'est *pas étranger au sacerdoce royal des fidèles, ni un degré supérieur de celui-ci.*

Ce n'est pas une manière de servir le Christ-Prêtre qui dispenserait d'exercer le « sacerdoce » baptismal dans la prière personnelle, l'action inspirée par la charité, etc... Le clergé fait partie du peuple des baptisés, est soumis aux mêmes chefs, reçoit les mêmes sacrements, etc... (sauf exceptions de détail dues à tel ou tel aspect particulier de sa mission).

D'autre part, au sens où tout baptisé est « prêtre », les membres du clergé ne sont *pas,* comme tels, *davantage* prêtres. Le sacerdoce baptismal appartient au même titre à tous les baptisés, et celui qui l'exerce le plus intensément est celui qui aime davantage Dieu et son prochain, le plus fidèle à la grâce, quel que soit son rang hiérarchique.

Le sacerdoce des ministres est d'ordre essentiellement fonctionnel ; c'est un « charisme » [6] institutionnel au service de la vie baptismale, du « sacerdoce » des fidèles : il nourrit la vie de foi, d'espérance et de charité du peuple chrétien par les signes religieux

[5] DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres des saints,* Paris 1941 ; et *Le sacerdoce royal des fidèles dans la Tradition,* Paris 1950.
Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïcat,* Paris 1953, ch. 4.

[6] Cf. 1 Ti. 4.14 ; 2 Ti. 1.6.

que sont la Parole, l'autorité pastorale et les actes sacramentels, avant tout l'eucharistie, « Pain de vie ». Bien exercé, en esprit de charité et de fidélité, ce ministère est fruit de la grâce sanctifiante et occasion de la recevoir pour le ministre lui-même et par là seulement il est source de plus-value dans le « sacerdoce » baptismal du ministre.

L'appartenance organique du ministère (sacerdotal ou non) au Corps du Christ s'exprime en diverses thèses communes des rencontres précédentes, en particulier celles-ci :

*1958* 3. « Ce Corps, en tant qu'il apparaît visiblement sur la terre, le Seigneur l'a ordonné et l'ordonne dans une diversité de ministères et de dons ».

6. « ... le Christ appelle son Eglise à la sainteté. Il la lui dispense en donnant à chaque membre d'être incorporé et d'être ainsi identifié à Lui dans l'Esprit. Cette incorporation au Christ nous fait membres les uns des autres et nous permet de vivre notre propre rapport à Jésus-Christ dans nos rapports avec nos frères. Les ministres se situent comme un cas privilégié dans ce double rapport ».

7. « L'ordre dans l'Eglise est une manifestation essentielle de la vie du Corps du Christ dans sa diversité et dans son unité ; il lui est donné avec son être ».

## 2. L'institution du sacerdoce ministériel

L'Eglise est bâtie « sur le fondement des apôtres et des prophètes » (Eph. 2. 20) : aucun ministère ne peut être essentiel à l'Eglise sans dériver d'une manière ou d'une autre des « pleins pouvoirs » donnés par le Christ à ses « *envoyés* » directs (cf. Jn. 20. 21 ; Mat. 18. 18 et 16. 19).

Cela éclaire certainement la question du sacerdoce ministériel.

1) *Le ministère des évêques et des prêtres continue dans une large mesure celui des apôtres.*

Aucun ministère actuel, dans l'Eglise, ne continue pleinement la charge et l'action des apôtres qui comprenait un certain nombre d'éléments intransmissibles. Du point de vue catholique même, l'ère de la révélation publique s'est achevée à la mort du dernier apôtre et celle de l'inspiration scripturaire n'a pas duré beaucoup plus longtemps. Le pouvoir *constituant* délégué par le Christ aux apôtres vis-à-vis du corps de doctrine et de l'organisation essentielle de l'Eglise était intransmissible, tout comme la qualité de témoins oculaires de la vie publique du Christ, de sa passion et de sa mort, de sa résurrection (cf. Act. 1. 21-22).

Lors donc que l'Eglise catholique reconnaît dans ses évêques les successeurs des apôtres[7], cela doit s'entendre dans un sens un peu atténué : il est vrai que le collège épiscopal continue, dans la suite du temps, le collège apostolique en tant qu'organe collégial suprême de l'enseignement, du gouvernement et de la sanctification de l'Eglise, mais on ne peut dire que tel évêque est le successeur ou l'héritier de tel apôtre, ni qu'il a tous les pouvoirs et toutes les responsabilités qu'avaient individuellement les apôtres. Les tâches et les charismes intéressant la fondation de l'Eglise ont pris fin ; mais la mission de faire vivre et grandir la communauté chrétienne se poursuit et le collège épiscopal, dans ce domaine précis, a les « pleins pouvoirs » spirituels confiés jadis aux apôtres.

C'est dans l'exercice de ces « pleins pouvoirs » qu'il se fait assister par les prêtres, chaque évêque étant entouré, dans son Eglise locale, de son presbytérium. Les prêtres participent dans une large mesure aux fonctions et aux pouvoirs des évêques ; en particulier il sont aussi capables qu'eux de présider la célébration eucharistique, de consacrer le pain et le vin au corps et au sang du Christ, accomplissant ainsi le mémorial de la rédemption et le signe sacramentel par excellence de l'union entre le Christ et l'Eglise.

Contre la Réforme protestante, le Concile de Trente a dû maintenir vigoureusement l'inégalité des divers degrés de la hiérarchie d'ordre (Sess. 23, chap. 2 et 4, can. 2, 6 et 7 : Dz 958, 960, 962, 966, 967). En cela il ne sanctionnait pas seulement les thèses de la scolastique médiévale ; il développait un thème de plusieurs vieilles liturgies d'ordination[8] et une idée qui, sans être mise en relief directement dans l'Ecriture, affleure en divers textes néotestamentaires, en particulier dans les Epîtres pastorales et dans les Actes des Apôtres. L'idée d'une égalité entre tous les ministères n'est guère appuyée par les écrits inspirés...

2) Il est normal de *reconnaître une nature sacerdotale au ministère qui continue celui des apôtres si ce dernier présentait réellement des traits sacerdotaux.*

Dans sa 22e session, traitant du sacrifice de la messe, le Concile de Trente pose naturellement en fonction de ce sacrifice la thèse (de foi) du sacerdoce des Douze : il définit que l'ordre de réitération donné à la cène par le Christ conférait aux apôtres le sacerdoce (sacramentel) (can. 2 : Dz 949 ; cf. chap. 1 : Dz 938).

Dira-t-on qu'à la cène les Douze représentaient toute l'Eglise et que l'ordre de réitération s'adresse, en leur personne, à toute l'Eglise ? Soit ! mais cela concerne une Eglise nettement hiérarchisée et si les Douze seuls entourent le Maître à la cène, ce n'est pas un pur hasard dénué de sens : toute l'Eglise devra célébrer l'eucharistie sous la présidence des Douze et c'est à ceux-ci qu'il reviendra de

[7] Cf. Trente, sess. 23, ch. 4 (Dz 960) ; C. J. C., 329, § 1.
[8] Cf. B. Botte, *art. cit., passim.*

rompre le pain en prononçant la bénédiction et les paroles consécratoires. Très suggestif est, à cet égard, le rôle des Douze dans les récits, surtout synoptiques, de la multiplication des pains. Voir, en particulier, Luc 9. 12-17 : « les Douze » attirent l'attention de Jésus sur la faim de ses auditeurs, Jésus leur prescrit : « Donnez-leur vous-mêmes à manger », puis fait miraculeusement en sorte que « les disciples » puissent nourrir les « 5.000 hommes » avec cinq pains et deux poissons, et encore ramasser ensuite *douze* corbeilles de restes.

Quand l'Eglise renouvellera la cène, elle le fera sous la présidence de ses pasteurs, comme les Douze, le jeudi saint, ont reçu de Jésus l'eucharistie : chaque assemblée locale reçoit de Jésus, par ses apôtres et leurs continuateurs, le Pain de vie, d'une manière analogue à celle dont chaque groupe d'une cinquantaine reçut, jadis, les pains multipliés par Jésus lors du miracle préfiguratif (cf. Jn. 6).

Les Actes des Apôtres nous montreront ensuite les apôtres, surtout Pierre et Jean, présidant le culte, dirigeant la communauté, proclamant l'évangile, imposant les mains, pardonnant ou punissant les péchés, tout cela au nom du Christ et par la puissance de son Esprit. Il suffit de rapprocher ces faits des fonctions sacerdotales de l'Ancien Testament pour s'apercevoir qu'en réalité, dans un ordre tout différent et bien supérieur, le rôle des apôtres est un rôle typiquement sacerdotal. Le mot n'y est pas — d'excellentes raisons historiques pouvaient alors justifier cette omission — mais la chose y est manifestement. Il reste d'ailleurs bien entendu et explicité que cette activité sacerdotale ne tient pas par elle-même : c'est le Christ qui exerce son unique et éternelle seigneurie, son unique et éternel magistère, son unique et éternelle médiation par ses « *envoyés* ». C'est *sa* puissance qui, *par eux*, entre dans l'histoire humaine pour susciter, entretenir, développer le « sacerdoce royal » des fidèles et les « sacrifices spirituels » de leur prière et charité.



3) *La célébration de l'eucharistie, centre des activités sacerdotales du ministère dans l'Eglise.*

Il serait faux de *réduire* le sacerdoce ministériel au pouvoir de présider la célébration eucharistique et de consacrer le pain et le vin, mais il n'est pas faux de reconnaître l'action eucharistique pour centre et sommet des fonctions sacerdotales, comme le fait le Concile de Trente, s'il est vrai que l'eucharistie est le *mémorial* de l'acte rédempteur, le sacrement de l'union Christ-Eglise.

Rappelons à ce propos deux thèses communes de la rencontre de 1958 :

4. « Jésus-Christ est la tête de ce *corps*, de telle sorte que l'unité organique qu'il a avec son Eglise n'altère pas sa souveraineté sur elle. Cette souveraineté établit une distinction qui ne compromet pas, entre le Christ et l'Eglise, la réalité de l'union de l'Epoux et de l'Epouse ».
5. « Le Christ accomplit sacramentellement cette union par le don de son corps dans l'eucharistie ».

Si l'eucharistie a cette portée, il est normal de réserver sa présidence liturgique aux hommes qui ont mandat d'engager officiellement l'Eglise en certains de leurs actes, dans l'excercice de leurs fonctions propres, et que l'investiture pour la présidence de l'eucharistie implique l'investiture pour les autres fonctions et pouvoirs du pastorat.

Il est normal que la présidence liturgique soit liée à l'autorité pastorale et que le pouvoir de réconcilier les pécheurs (= réadmettre à la table eucharistique ceux qui ont encouru l'exclusion par leurs fautes) soit réservé au président de l'assemblée eucharistique.

D'autre part, le ministère de la Parole permet seul de comprendre la célébration sacramentelle, en faisant connaître le Christ et l'acte rédempteur dont l'action eucharistique est le mémorial ; et inversement cette action donne une réalité existentielle et actuelle au contenu du message proclamé par l'Eglise.

Une conclusion se dégage de cela, en ce qui concerne le sacerdoce ministériel : si on ne confère pas à n'importe qui l'autorité pastorale et la mission de proclamer la Parole, s'il faut une habilitation spéciale à ces ministères, il est normal de réserver la présidence de l'eucharistie aux personnes désignées et consacrées pour ces ministères. C'est précisément par là que se constitue un corps sacerdotal.

## 3. La mission du prêtre

Expliquons d'abord ce titre : il ne s'agit pas de détailler les fonctions du prêtre mais d'analyser sa situation d'*envoyé* du Christ et de tenter de saisir sa raison d'être essentielle, sa fonction nécessaire de *médiateur* au plan des *signes* religieux, sacramentels et autres. Peut-être comprendra-t-on, à partir de là, pourquoi les prêtres et les évêques catholiques sont ordonnés par des membres du collège épiscopal (successeurs des apôtres au sens défini plus haut) et pas seulement « discernés » en leur charisme par la communauté fidèle.

1) *Priorité nécessaire de la mission du prêtre sur la communauté où il exerce son ministère.*

Pour simplifier le travail de réflexion, contentons-nous d'examiner les relations du « célébrant » ou président avec la communauté qui l'entoure dans l'action eucharistique.

Cette action, nous en sommes tous d'accord, n'est pas une simple évocation mentale extériorisée de l'Événement rédempteur. Elle en est le *mémorial* au sens fort que l'Ecriture donne à ce terme [9]. L'Eglise s'y retrouve en acte de *recevoir* le salut de Jésus-

[9] Cf. F.J. LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte cène*, Neuchâtel-Paris 1948 et M. THURIAN, *L'Eucharistie*, Neuchâtel-Paris 1959.

Christ, c'est-à-dire d'y recevoir sa propre existence comme peuple de Dieu et « royaume de prêtres ». Sur la croix et dans son retour au Père, le Christ n'est aucunement le délégué de sa communauté, il engendre celle-ci par un acte auquel il est habilité par son Père seul. L'Eglise est la nouvelle Ève tirée par Dieu du côté ouvert du nouvel Adam endormi sur la croix. Son unité communautaire, son existence comme groupe résulte d'une commune obéissance à celui qui, « élevé de terre, attire tout à lui »[10] ; c'est en disant *Amen* au sacrifice rédempteur que l'Eglise nait. Il ne faut donc pas faire accomplir par la communauté assemblée pour l'eucharistie l'habilitation du ministre qui la préside au nom du Christ. Pour signifier correctement et sans contradiction la relation Christ-Eglise dans l'acte rédempteur, le rapport célébrant-assemblée, dans le mémorial, doit être de même type : pure réceptivité de l'assemblée, pur *Amen* à la prière et à l'action d'un « envoyé » du Christ et de Dieu dont la « mission » ne dépend pas des fidèles assemblés. Celui qui tient la place du Christ-Prêtre sur le plan des signes (en fait celui *par qui* le Grand Prêtre céleste exerce sur terre son sacerdoce, de la façon visible qui est nécessaire pour provoquer la réaction fidèle des partenaires humains), cet « envoyé » doit être mandaté par le Christ comme le Christ est mandaté par son Père[11].



Relevons pourtant une différence : l'envoi du Christ par le Père est un acte *invisible* et transcendant dont l'accueil par la conscience humaine du Christ se confond avec sa conscience d'être le Messie, tandis que l'envoi des ministres par le Christ doit être *signifié* pour pouvoir être accepté humainement. C'est en ayant *conscience de ce qu'il est* que le Christ ratifie la médiation *ontologique*, constitutive dont l'investit le Père. C'est en recevant un *mandat signifié*, sacramentel que les ministres peuvent accepter la médiation sacramentelle, *de l'ordre des signes* efficaces, dont ils sont investis (nous verrons comment tout-à-l'heure). En tous cas, ils ne pourraient recevoir de leur communauté cultuelle cette investiture sans que les signes eucharistiques contredisent la situation qu'ils doivent signifier, le rapport de l'Eglise au Christ. On aurait beau *dire* que le célébrant est donné à la communauté par le Christ et par Dieu, cela n'empêcherait pas qu'on *vive* tout autre chose : une délégation de pouvoir faite par la communauté.

La constitution d'un corps sacerdotal au sein du peuple chrétien permet une célébration saine du mémorial eucharistique, à condition que ce corps sacerdotal reçoive ses pouvoirs non du peuple chrétien, mais, par voie sacramentelle, de Jésus-Christ.

2) *Le sacrement de l'Ordre* répond à cette exigence. La mission sacerdotale, qui habilite à présider au nom du Christ la célébration eucharistique, n'est pas transmise par le peuple chrétien, mais par des « envoyés » du Christ déjà en fonction. En soi, rien ne s'oppose

[10] Cf. Jn. 12.32.
[11] Cf. Jn. 20.21 ; Mat. 28. 18-19 (de façon moins explicite) ; Luc 10.16.

à ce que le peuple chrétien ait son mot à dire sur l'aptitude et la dignité morale des candidats au sacerdoce ou à l'épiscopat, ni même à ce qu'il intervienne dans leur élection, comme cela s'est pratiqué généralement dans l'antiquité. L'essentiel est qu'il *reçoive* l'envoyé du Christ et que celui-ci, donc, reçoive *par une autre voie* sa mission.

Cette autre voie est bien connue : on est ordonné prêtre par un évêque, un membre du collège pastoral, continuateur du collège apostolique. Et on devient évêque par un acte de cooptation que le collège épiscopal accomplit par le ministère de représentants qualifiés. Le minimum indispensable à la validité d'une consécration épiscopale, c'est qu'elle soit conférée par *un* homme qui l'a reçue antérieurement. Ce qui est pleinement significatif et licite, c'est une consécration donnée par trois évêques, représentant l'épiscopat dans sa nature collégiale, avec l'accord du Pape, centre visible et souverain du collège épiscopal.

Le processus sacramentel de l'investiture sacerdotale est alors clair : par une série de paroles et d'actes le Christ a constitué le collège apostolique et lui a donné mission ; les « pleins pouvoirs » des apôtres comportaient, en particulier, la mission et le pouvoir d'assurer leur propre succession et de transmettre au collège épiscopal leur charge pastorale. Par le ministère des apôtres et des évêques, leurs continuateurs, c'est le Christ qui ordonne les évêques et les prêtres. Telle que la comprend l'Eglise catholique, la succession apostolique est l'organe sacramentel par lequel le Grand Prêtre éternel « envoie », de génération en génération, des ministres pour le représenter, au sens fort du terme, dans les diverses fonctions sacerdotales (cf. 2 Cor. 5.18-20).

Et l'ordination est un sacrement, un acte sanctifiant du Christ habilitant un homme à être l'instrument de l'activité sanctifiante que ce même Christ exerce sur les autres hommes et en particulier à représenter le Souverain Prêtre dans le mémorial eucharistique.

La transmission du *mandat* divin s'accompagne normalement d'une venue nouvelle du Saint-Esprit en celui qui est ordonné, et le rite de l'imposition des mains est bien adapté à signifier ce double effet.

Les divers ministères sacerdotaux, en effet, ne peuvent être exercés avec fruit que si le ministre y est guidé par l'Esprit saint et si, par sa parole et par ses actes, il suscite chez les fidèles des réactions de foi espérante, repentante et aimante qui ne peuvent avoir de cause propre et proportionnée en dehors du Saint-Esprit. Sans l'influence de celui-ci dans la conscience et la liberté du *ministre*, l'« envoyé » trahirait forcément le Christ qui l'envoie ; sans son action sur les *destinataires de la mission*, parole, autorité pastorale et sacrements seraient compris faussement et par conséquent refusés ou reçus de façon toute charnelle, sans efficacité pour le salut et la sanctification du « troupeau » du Christ.

C'est un des aspects de la mission épiscopale où apparaît le mieux sa continuité avec la mission des apôtres que le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par l'imposition des mains, supposant d'abord qu'on a pleinement reçu soi-même l'investiture de ce même Esprit, sur le plan charismatique ; de la sorte l'Esprit se sert du ministère de l'évêque pour se communiquer à qui il veut.

## Conclusion : le « caractère » sacerdotal

L'ordination des évêques et des prêtres nous a seule occupés jusqu'ici. La distinction entre ces deux degrés de l'Ordre ne nous a guère retenus puisqu'aussi bien le « sacerdoce » caractérise (diversement d'ailleurs) l'un et l'autre et les différencie tous deux des ordres inférieurs, dont le diaconat est, sans doute, le seul sacramentel. C'est là un point discuté, comme celui de savoir s'il existe un « caractère » sacramentel spécifique pour l'épiscopat. Peu nous importe ici. Ce qui est de foi, c'est au moins que l'ordination à la prêtrise confère un « caractère » sacramentel, qu'elle « marque » définitivement l'âme du prêtre.

Sans entrer dans le détail de la théologie du « caractère sacerdotal », efforçons-nous d'en saisir la signification essentielle et le bien-fondé.



Le ministère du prêtre (et, à plus forte raison, de l'évêque) n'est pas un pur « rôle » liturgique, analogue à celui d'un acteur dans une pièce de théâtre : c'est une responsabilité pastorale engageant la destinée éternelle de la personne (rappelons-nous la parabole évangélique du majordome). Tout chrétien appartient déjà définitivement au Christ et à Dieu en vertu de son baptême et de sa cofirmation ; et, d'après saint Thomas, les « caractères » du baptême et de la cofirmation se réfèrent déjà au Christ en tant que Prêtre. A cette appartenance, la consécration sacerdotale en ajoute une autre, fondée sur de nouveaux titres et orientée dans un sens différent. Il s'agit bien d'une prise de possession nouvelle parce qu'un prêtre n'est plus simplement membre du corps du Christ, de la communauté-signe du Christ devant *les hommes,* il est personnellement « l'envoyé » du Christ, son représentant sacramentel en face de la communauté *chrétienne* dans la célébration de l'eucharistie et dans les ministères afférents. C'est à travers certains engagements spécifiques de cette personne que le Christ s'engage personnellement comme Epoux et Tête de l'Eglise : donc, il prend possession de cette personne et se donne à elle dans un nouvel ordre, à un nouveau titre.

L'investiture sacerdotale est définitive parce qu'elle porte sur la personne et sur sa liberté foncière, pas simplement sur telle ou telle activité superficielle : la personne est consacrée, *donnée.* Qui dit donation dit un acte définitif, irréversible ; le ministre ne peut être donné au Christ en qualité de pasteur délégué et d'*alter ego*

sacramentel (consacrant le pain et le vin *in persona Christi*) sans que tout son avenir appartienne au Christ.

Que peut-il donc rester du caractère sacerdotal (et du caractère baptismal même) dans le prêtre apostat qui a perdu la foi et renié son sacerdoce ? Les droits de Jésus-Christ sur lui et la fidélité que lui garde le Christ. Ainsi l'épouse infidèle n'en reste pas moins épouse de celui qu'elle trahit et celui-ci n'est pas, pour autant, autorisé à en épouser une autre.

Si donc il est vrai qu'on n'est pas prêtre pour soi, il n'en reste pas moins qu'on l'est au plus profond de soi-même. Car le plus profond de l'être personnel ne consiste pas en ce qu'on est pour soi-même, mais dans le don mutuel avec Dieu en Jésus-Christ, par où l'être mortel participe à la divine éternité.

J. DE BACIOCCHI, S. M., *Lyon*.



# Notes bibliques de prédication

## sur des textes du prophète Amos

### *I. Amos 2.9-12. Les hauts faits de Dieu et nous.*

*1. Notes sur le texte.*

*verset 9.* Dans le texte hébreu, les versets 9 et 10 commencent par le mot « je ». Ce mot n'est pas un simple « pronom » — rappelons aux pasteurs qu'en lisant des textes hébreux il faut faire abstraction des catégories grammaticales basées sur la grammaire latine —. Le mot « je » ne remplace aucun substantif, il n'est pas nécessaire non plus pour prononcer une forme verbale. En disant « je », un homme s'impose à ses auditeurs avec toute l'autorité qui est la sienne, il les oblige à le contempler, à l'écouter, il se place au centre même de leur attention : « moi qui parle maintenant... quant à moi, je... » Avant de dire quoi que ce soit, YHWH signale lui-même sa présence à ceux qui sont prêts à l'écouter.



Ayant capté l'attention des Israélites en prononçant ce « je », YHWH annonce ce qu'il a fait. « J'ai détruit devant vous... » Il faut lire « devant vous » au lieu de « devant eux », car YHWH s'adresse aux Israélites eux-mêmes. En disant « j'ai détruit », YHWH ne parle pas seulement d'un événement du passé. On pourrait en effet aussi traduire par « je détruis ». YHWH renouvelle le passé, il l'actualise, il anéantit à nouveau cet ennemi d'antan. Par le récit, l'histoire se répète, car la Parole de YHWH est chargée d'une force créatrice, elle *est* force créatrice. YHWH qui par le « je » placé au début du discours s'est imposé à l'attention de ses auditeurs, les oblige maintenant à revivre, avec lui, l'extermination des Amoréens (de Amurru, nom de la région à l'ouest de l'Euphrate et, partant, des habitants de Syrie et de Palestine).

La fin de la phrase souligne l'importance de l'œuvre de YHWH. L'ennemi est « haut », c'est-à-dire hautain, majestueux, et « fort » comme les arbres séculaires de son pays (cf. Dt. 1.28 et Nb. 13.22 ss).

En détruisant les Amoréens, YHWH donne à son peuple un pays béni, les bases d'une prospérité sans fin, le cadre nécessaire à l'épanouissement de la vie en commun.

*verset 10.* Encore une fois, YHWH prononce ce « moi » impérieux qui retiendra toute l'attention des auditeurs, les arrachant à la contemplation de la victoire sur les Amoréens. Une fois de plus, leur imagination est saisie par la présence exclusive du Dieu personnel qui leur parle.

« Je vous ai fait monter du pays d'Egypte ». Ici comme au verset précédent, l'événement du passé ne demeure pas pure histoire. On pourrait même dire : « Je vous *fais* monter... », en sorte que les auditeurs revivent l'expérience de l'Exode. Par la suite, les 40 ans du séjour dans le désert sont évoqués de la même manière très réaliste. En les mentionnant, YHWH ne désire pas se reposer sur ses lauriers, mais redevenir le directeur des destinées de son peuple.

*verset 11.* « Parmi vos fils, j'en ai suscité comme prophètes, et parmi vos jeunes gens comme nazirs » (nazirs, ou naziréens, est préférable à nazaréens). l'histoire du salut s'est poursuivie dans le pays promis, et la nomination des prophètes et des hommes consacrés à la défense du pur yahvisme en fut la prochaine étape. YHWH a organisé la vie de son peuple, il en a affermi la foi. Comme la sortie d'Egypte, comme le séjour dans le désert et comme l'anéantissement des Amoréens, l'envoi historique des prophètes se répète, lui aussi, dans le discours de YHWH. La prédication d'Amos elle-même en marque l'actualité.

« N'en est-il pas ainsi, vous autres Israélites ? » La question a un double but. Les Israélites admettront non seulement que YHWH a effectivement fait tout ce qu'il vient de dire, mais aussi que tout cela est une réalité présente. Ils sont acculés à accepter celui qui sauve et qui conduit.

*verset 12.* Soudain, l'aspect du discours change, l'évocation de l'histoire du salut devient accusation. Les Israélites n'ont fait que contrarier l'œuvre de Dieu, privant les prophètes et les nazirs des moyens d'accomplir leur ministère. Le nazir en effet ne peut sauver son peuple que quand il se soumet aux exigences de ses vœux, et le prophète ne peut enseigner les voies de YHWH que quand on lui permet de parler.

2. *Considérations homilétiques.*

Notre texte confronte l'œuvre de Dieu dans son actualité toujours renouvelée avec l'inertie, voire l'hostilité des hommes. De l'histoire du salut qui est son œuvre, Dieu relève 4 aspects : le don d'un pays, la délivrance de l'esclavage, le soutien dans le désert — domaine de la mort, cf. Jér. 2. 4 s —, et la consolidation par le ministère charismatique des prophètes et des nazirs.

Nous vivons aujourd'hui à un autre moment de l'histoire du salut qui est arrivée à son apogée dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. L'œuvre de celui-ci a été consolidée par les apôtres et les prophètes de l'Eglise, et par les Pères et les Réformateurs qui leur ont succédé. Toutefois, *les analogies entre notre situation et celle du temps d'Amos ne manquent pas.* D'abord, par la prédication, par celle d'Amos et par la nôtre, l'histoire du salut redevient actualité vivante. En nous rappelant, par la prédication, la suite de ses interventions en notre faveur, Dieu les réitère parmi nous. — Ensuite, l'histoire du salut revêt toujours les mêmes aspects : c'est une délivrance, c'est une protection dans le désert, c'est le don d'un cadre approprié à l'épanouissement de la communauté, c'est la direction par la Parole et par des hommes consacrés. — Enfin, nous sommes tout comme les Israélites toujours tentés de mettre des entraves à la Parole de Dieu, de l'enfermer et de l'ensevelir dans nos institutions.

3. *Plan d'un sermon.*

*Introduction :* Nous venons de vivre le cycle des grandes fêtes de l'Eglise, fêtes qui célèbrent l'histoire de Jésus-Christ par qui Dieu a accompli le salut du monde. Aujourd'hui, Dieu nous rappelle quelques aspects de cette histoire et nous invite à prendre position.

A. *Ce que Dieu fait.*

1. (v. 9) Il a vaincu — et il vainc toujours — l'ennemi qui nous empêche de vivre une vie paisible en communion avec Dieu et avec nos semblables. Cette victoire a été, et elle est toujours, une démonstration concluante de l'amour que Dieu porte à ceux qu'il a choisis.

3. (v. 10a) Il délivre son Eglise de l'esclavage. Il lui donne la liberté qui est identique à son service — acte constitutif de la relation de confiance mutuelle qui unit les hommes et Dieu.

3. (v. 10b) Il conduit l'Eglise à travers le désert. Seule l'absence de tout autre soutien permet à l'Eglise de jouir de l'entière bonté de son maître.

4. (v. 11a) Il donne à son Eglise des prophètes et des hommes consacrés. Le prédicateur ne manquera pas d'en signaler quelques-uns : les Réformateurs, certains pionniers d'aujourd'hui.

B. *La réaction de l'Eglise* (c'est-à-dire la nôtre).

1. (v. 11b) Nous devons admettre que tout ce qui vient d'être dit est vrai. L'histoire du salut est un fait, son actualité toujours renouvelée en est un autre. Les grandes étapes de l'histoire d'Israël, la vie, la mort et la résurrection de Jésus, la fondation, l'expansion et le renouveau de l'Eglise : tout cela est incontestablement vrai. Et tout cela se concrétise dans l'aujourd'hui de l'Eglise.

2. (v. 12) Malgré tout, nous essayons de regimber contre cette histoire, surtout contre la discipline que nous impose la Parole. Résistance dangereuse, car elle touche aux bases mêmes de notre existence, résistance inutile aussi.

*Conclusion : Notre tâche.* Nous exposer à l'influence vivifiante de l'histoire du salut. Ne pas enchainer la parole prophétique. Dénoncer les tendances du monde actuel qui essayent d'enrayer la libre manifestation de la Parole : conformisme, traditionalisme, individualisme outré, etc...

Dieu est à l'œuvre. Soyons attentifs à sa présence et dociles à son amour.

### *II. Amos 3. 3-8. Le témoignage de l'homme de Dieu.*

*1. Notes sur le texte.*

*verset 3.* Traduire : « Deux hommes marchent-ils ensemble sans se rencontrer ? » Le verbe hébreu signifie en effet « se rencontrer, être ensemble ».

*verset 5.* Le mot « *pah* » désigne un piège composé de 2 filets étalés l'un à côté de l'autre et reliés par une sorte de charnière ; l'animal (un oiseau peut-être) est pris entre les deux vantaux. On trouve le mot deux fois dans ce verset, et il faut peut-être le supprimer dans la première moitié. Traduire : « Un oiseau tombe-t-il par terre sans être pris dans un lacs ? Un filet se soulève-t-il du sol sans prendre sa proie ? »



*verset 6b.* « Un malheur arrive à une ville — c'est YHWH qui est à l'œuvre ». Tout malheur est une intervention de Dieu lui-même. Cette intervention, tous les Israélites en conviennent, est parfois insondable, mais parfois aussi son sens est expliqué. C'est alors par exemple une mesure punitive ou une mesure pédagogique.

*verset 7.* Traduire : « Non, YHWH ne fait rien sans avoir révélé son dessein à ses serviteurs les prophètes ». Les interventions de Dieu sont accompagnées d'une révélation faite aux prophètes. Cela aussi est une conviction commune à tous les Israélites. YHWH en effet prend conseil des hommes qu'il a choisis pour le représenter sur la terre, cf. Gen. 18. 17 ss ; Ex. 3-4 et 32-34 ; Nb. 12 ; 1 R. 22 ; Es. 6 ; etc...

*verset 8.* « Le prophète prophétise » = il se conduit en nabi, c'est-à-dire en homme inspiré qui, par ses gestes et par ses paroles, transmet à ses contemporains les messages d'un autre, de Dieu.

*2. Le but du texte.*

A l'encontre du texte précédent où il s'agit d'un discours de YHWH, nous avons ici affaire à un discours du prophète. Celui-ci insiste sur la nécessité de son ministère. Parlant de Dieu à la troisième personne, il fait œuvre de théologien, de philosophe même, ou d'orateur qui essaie de justifier son activité.

Le passage est souvent mal compris. On pense qu'Amos établit entre les doubles phénomènes qu'il mentionne une relation de cause à effet : « Pas d'effet sans cause, pas de cause sans effets ». Or, tel n'est pas le cas. Amos donne plutôt une liste de *phénomènes complémentaires*.

deux hommes marchent ensemble — ils ne peuvent que se rencontrer
le lion rugit — il a une proie
un oiseau tombe par terre — il est pris dans un lacs
le filet se soulève de la terre — l'animal est pris
on sonne du cor d'alarme — les gens ont peur
un malheur arrive — YHWH est là
YHWH intervient dans l'histoire — il en parle aux prophètes
le lion rugit — on a peur
YHWH parle — le prophète prophétise

Le prophète ne disserte pas sur la loi de la causalité, mais il constate que dans ces exemples un phénomène est toujours accompagné par un autre.

La pointe du texte se trouve dans le dernier verset. On ne peut entendre la voix de Dieu sans être obligé de se conduire en prophète. Autrement dit, on ne peut être nabi sans entendre la Parole de Dieu. Pour justifier ce ministère de nabi, Amos remarque que sa prophétie est accompagnée d'une révélation de YHWH lui-même.

Chez Dieu, parler c'est créer. Dieu parle aux prophètes et il en fait, par sa parole même, des témoins.

3. *Considérations homilétiques.*

Dans Amos 2.9-12 le problème est de transposer un discours de Dieu lui-même en un prédication paroissiale d'aujourd'hui. Ici, la tâche est plus simple, car on fait plus facilement siennes les réflexions d'un homme qu'une proclamation de Dieu. La question à laquelle Amos répond est d'ailleurs toujours actuelle : Quelle est l'autorité d'une prédication qui rompt avec une certaine tradition ? Ou bien, Dieu est-il libre de confier son message à des hommes qui s'opposeront à leur communauté ? Et enfin, quel est le fondement de la théologie ? la Parole de Dieu ? ou plutôt une révélation inédite ? On songera par exemple à la prédication du XVIe siècle ou de certains grands évangélistes d'une époque plus récente.

4 *Plan du sermon.*

A. *Dieu parle — l'homme prophétise.*

1. Témoins malgré eux. Il est des hommes qui sont poussés, par une force mystérieuse, à être les témoins de Dieu. En vérité, toutes les grandes personnalités du christianisme sont de cette catégorie : Augustin, François d'Assise, Luther, Zwingli, Wesley, de nombreux missionnaires et évangélistes. Peut-être êtes-vous, vous aussi, de ces possédés de Dieu, ou au moins criez-vous dans vos prières votre soif d'une parole prêchée et vécue avec autorité. L'Eglise, le monde en ont besoin.

Amos, lui aussi, était de ces témoins malgré eux. Dans notre texte, il explique à un peuple récalcitrant le mécanisme de la Parole qui le transforme en un porteur docile du message divin.

2. Le mécanisme de la Parole. (v. 8b) Le prophète explique à ses interlocuteurs, qui, semble-t-il, mettent en doute l'authenticité de son message, que lorsqu'il parle au nom de Dieu, il y a deux événements parallèles. Il y a Dieu qui parle, et il y a le prophète qui se transforme en témoin. Ces deux mouvements s'unissent, ils convergent vers un seul, au point qu'il devient impossible de les séparer l'un de l'autre.

(v. 3-6a) Le prophète prend soin d'utiliser le jeu de ces deux mouvements par des analogies. Faire une rapide exégèse des versets en question en montrant que dans chaque cas l'un des mouvements est inséparable de l'autre. Ajouter quelques illustrations du monde technique moderne.

*Conclusion :* Pour qu'un homme devienne un témoin de Dieu, il faut que ses gestes et ses paroles, sa raison et son corps, soient assumés par la Parole et utilisés, par elle, comme son propre moyen d'expression. Cette analyse du mystère du vrai témoignage se confirme dans la vie et dans le ministère de tous les grands hommes de Dieu.

B. *Deux constatations étonnantes.*

Deux des illustrations qu'Amos cite nous paraîtront étranges, mais elles nous donnent des renseignements non seulement sur la vie spirituelle d'un prophète, mais aussi sur le mystère de Dieu lui-même.

1. (v. 6b) Dieu et le malheur. Les Israélites découvraient la présence de Dieu dans toutes les circonstances de la vie, dans le bonheur aussi bien que dans les épreuves. L'exemple cité dans le v. 6b est pour Amos peut-être plus important que tous les autres, car le message qu'il est chargé de transmettre à son peuple ne peut guère satisfaire ceux parmi ses auditeurs — et ils sont nombreux — qui désirent recevoir l'assurance de la fin de leurs épreuves. Amos doit en effet annoncer de nouvelles misères.

La Parole veut nous bouleverser, nous projeter hors de nos voies habituelles. Certes, elle ne le fait pas toujours, et parfois aussi l'opacité de notre cœur est telle que les prophètes se lassent. Quoi qu'il en soit, la prédication du véritable témoin est aussi inséparable de la Parole que les malheurs sont inséparables de la présence de celui qui nous attire à lui.

2. (v. 7) Le prophète est au courant des projets de Dieu. Il jouit d'une certaine intimité avec le Maître de l'univers. Ce qui nous frappe chez les grands hommes de Dieu, c'est la sûreté, c'est la précision de leur témoignage. Le vrai témoin parle sans ambages et sans ambiguïté, et ce qu'il dit ne perd jamais sa valeur. Les œuvres de ceux qui ont exposé le plan de Dieu recèlent des vérités que nous sommes loin d'avoir pleinement comprises.

Ce verset nous rappelle aussi la générosité de notre Dieu qui n'hésite pas à partager ses mystères avec les hommes qu'il a créés. On comprend dès lors que les vrais prédicateurs brûlent d'impatience de se décharger du message que Dieu leur a confié. Etre initié au dessein de Dieu, c'est se sentir la lourde et joyeuse tâche d'y initier tous les hommes.

*Conclusion :* Nous ne saurions nous passer du témoignage des hommes de Dieu. Leur témoignage vient de Dieu, et il nous révèle le dessein de Dieu. Que Dieu nous en donne davantage.

## *III. Amos 5. 4-6. « VIVEZ ! »*

1. *Notes sur le texte.*

Le texte se compose 1° d'un discours de Dieu (v. 4-5) brièvement introduit par le prophète et adressé aux Israélites, et 2° d'une prédication du prophète interprétant le discours de Dieu. Autrement dit, il s'agit d'une prédication du prophète sur un texte qui lui a été confié par Dieu et qu'il cite mot-à-mot.

*Verset 4.* « Cherchez-moi et vivez », deux impératifs. Le premier (« cherchez-moi ») exhorte le peuple à vivre de la révélation de Dieu (le mot hébreu traduit par « chercher » signifie en effet « consulter un oracle, demander à connaître le plan de Dieu, désirer, par une révélation de Dieu, de pénétrer le sens de l'avenir »). « Vivez de ma révélation », cet impératif implique la volonté de Dieu de se faire connaître. Il s'est manifesté par le passé, et il veut parler aux hommes de tous les temps. — Le second impératif (« vivez ») est une exhortation à faire fructifier toutes les forces latentes que Dieu a accordées aux hommes : la capacité du bonheur, de la joyeuse communion avec autrui, des jouissances du corps et de l'esprit, de la santé et de toute perfection. L'homme doit jouir de la vie que Dieu lui donne. Ce n'est pas là une concession faite à notre nature charnelle et accordée presque à contre-cœur en l'entourant de toutes sortes de précautions. C'est plutôt un ordre formel : « Vivez, soyez heureux ».

Dieu attend de nous deux actes qui se complètent : que nous demandions de connaître sa Révélation, et que nous vivions une pleine vie d'homme. Dieu exige les deux à la fois.

*Verset 5.* Trois sanctuaires aux traditions prestigieuses obstruent la recherche de la Révélation : Béthel, Gilgal, Béerchéba, trois lieux de pélerinage où l'on obtient des oracles à souhait. La Révélation cependant n'est pas liée

à des endroits fixes, quelles que soient les traditions dont ils se vantent. Limiter la présence de Dieu aux seuls endroits où s'est déroulée l'histoire du salut, c'est empêcher l'homme d'entrer en contact avec le Dieu vivant.

*Verset 5b.* Les calembours sur les noms des lieux sacrés ont une signification profonde. Ces endroits portent en eux le germe de leur destruction. Ils annoncent eux-mêmes leur propre ruine, car leurs noms en annoncent la certitude : « Gilgal va aux galères et Béthel deviendra un tell » (Steinmann : « Gilgal finira mal et Béthel deviendra une saleté »).

*Verset 6.* Le prophète prend la parole. Il ne peut que répéter les impératifs divins. Toutefois, il n'oublie pas d'ajouter une phrase de son propre cru, un avertissement soulignant l'urgence de la décision qu'il sollicite des Israélites.

2. *Considérations homilétiques.*

Ce texte contient deux éléments importants.

a) Le parallélisme de la Parole de Dieu et de la parole du prédicateur humain. Le dernier a pour tâche de transmettre la Parole reçue tout en y ajoutant son témoignage personnel. Il doit préciser avec insistance qu'une décision en faveur de la Parole ne peut plus être esquivée.

b) La juxtaposition des deux impératifs « cherchez-moi » et « vivez », invitant à examiner la relation entre la Révélation d'une part et une vie pleinement humaine d'autre part. Connaître YHWH, c'est trouver l'essor de sa vie.

Pour le chrétien, la Révélation s'achève en Jésus-Christ. « Chercher YHWH », c'est donc savoir que l'histoire du salut aboutit à Jésus-Christ et qu'elle part de lui. — C'est dans ce sens que le prédicateur prolongera les lignes du commentaire d'Amos (v. 6).

3. *Plan du sermon.* (Sujet : L'utilitarisme de la prédication chrétienne)

*Introduction :* La prédication chrétienne touche à un très grand nombre de sujets : le pardon, la vie éternelle, la vie secrète avec le Christ, la repentance, la sanctification, etc... Notre texte nous rend attentifs au fait qu'elle a encore un aspect très terre à terre, un aspect même utilitaire. Elle concerne aussi le bonheur physique et les plaisirs du corps.

A. *Un texte inquiétant.*

1. « Vivez ! » dit notre texte. Pour les Hébreux, ce mot était lourd d'un sens très concret : il impliquait en effet tout ce que nous entendons aujourd'hui par ce mot devenu si banal : le bonheur (voir notes sur le texte).

2. Cet ordre formel de « vivre » nous étonne, mais il est bien là. A regarder de près, nous constatons qu'il est même donné deux fois dans nos trois versets. La première fois, c'est Dieu lui-même qui le prononce, plus tard, le prophète le répète à son compte. (Suit l'analyse littéraire du texte.) Nous sommes donc en face d'un commandement appuyé par la double autorité de Dieu et du prophète.

3. Certes, cet ordre de « vivre » est précédé d'un autre : « Cherchez-moi ». Ce premier commandement nous est plus familier. Mais savons-nous aussi ce qu'il veut dire ? (Voir notes sur le texte.)

Essayons de mieux comprendre le mystère de ces deux commandements.

B. *Dieu lui-même interdit de dissocier le bonheur temporel de la vie religieuse.*

1. Nous « vivons » aujourd'hui grâce aux réalisations de la science et de la technique. Nous sommes les créateurs de notre bonheur. Le texte nous apprend que cela est légitime. « Vivez », nous dit Dieu, et il souhaite que nous mettions à profit toutes nos découvertes et toutes nos inventions. En principe, le chrétien ne peut pas s'opposer à la prodigieuse évolution de la médecine ou à l'exploration de l'univers, puisque Dieu veut que nous soyons heureux à tout point de vue.

2. Mais selon Dieu, cette recherche du bonheur et la recherche de la Révélation doivent être coordonnées. Cette coordination a un *double but* : D'abord, elle donne à notre recherche du bonheur un cadre fixe, une orientation générale qui reste même quand nous nous égarons de notre chemin. De nos échecs — et la poursuite du bonheur en est parsemée — nous pourrons toujours en revenir au plan de Dieu, à ce dessein qui comprend la création, l'histoire de notre salut, et le parachèvement du monde lors de la parousie de notre Seigneur. — L'autre but de la coordination que nous demande notre Dieu consiste à imposer à notre recherche du bonheur certaines limites, certaines restrictions. La conscience du chrétien est en éveil : il est des modes de « bonheur » qui sont incompatibles avec la Révélation. « Cherchez-moi et vivez » ; ces deux commandements nous aident à discerner le bien et le mal.

C. *Le prophète explique la Parole de Dieu.*

1. Dieu a donné les deux ordres, mais le prophète les a expliqués. Dieu a besoin de collaborateurs. Ces commandements sont d'une importance telle que de nos jours encore — et aujourd'hui plus que jamais — Dieu fait appel à nos services pour qu'ils soient entendus. Prions que le témoignage de l'Eglise devienne de plus en plus clair.

2. La nature de notre témoignage : Répéter la Parole de Dieu. Cela n'est possible que si nous la vivons nous-mêmes. Notre devoir : Etre sûrs du dessein de Dieu, et être heureux, et cela non seulement dans notre intérêt, mais dans celui de la création tout entière.

3. Connaître Dieu, c'est connaître Jésus. Jésus ne voulait-il pas que les hommes soient heureux ?

*Conclusion :* Le monde veut vivre. Montrons-lui que la recherche de Dieu ne fait pas des hommes tristes.

## *IV. Amos 5. 21-25. Le culte et la communauté.*

A l'époque où nous sommes, ce texte est redevenu une pierre d'achoppement. Il combat trop ouvertement certaines tendances liturgiques et théologiques de notre temps. Mais c'est bien un texte biblique, c'est même un discours de Dieu. Fermer les yeux sur ce texte, ce serait se moquer de la Révélation, ce serait se moquer de Jésus-Christ qui a repris à son compte une parole semblable prononcée par Osée (Mat. 9.13 et 12.7 ; cf. Os. 6.6 et 1 Sam. 15.22).

*1. Remarques sur le texte.*

Nous avons affaire à un propos de YHWH qui parle de lui à la première personne. Sans y ajouter mot, sans l'introduire même, le prophète l'a transmis à son peuple.

*Verset 21.* « Je hais, je repousse... » Les expressions sont catégoriques, voire violentes. Le verbe « repousser » est utilisé de la réprobation, il implique une prise de position, le rejet volontaire et irrévocable d'une personne ou d'un objet. YHWH le dit clairement : il ne veut pas des fêtes des Israélites.

« Vos fêtes... » Il s'agit surtout des grandes fêtes de l'année célébrées avec des danses et des processions : la Pâque (*Pesah* et *Massoth*) qui évoque la sortie d'Egypte, Pentecôte qui marque le début de la moisson, et la fête d'automne ou des « Tabernacles » qui rappelle à la fois le séjour dans le désert et la royauté de YHWH (Ex. 23.14-19 ; Dt. 16.1-17 ; etc...).

Dieu rejette explicitement les grandes évocations de ses hauts faits telles qu'elles sont pratiquées par les Israélites.

« Je ne supporte plus l'odeur de vos assemblées (convoquées pour célébrer le culte) ». On se gardera de trahir la saveur de cette phrase par une traduction édulcorée.

*Verset 22.* « Quand vous faites monter vers moi vos holocaustes... » La proposition principale manque, elle est perdue ; il y était vraisemblablement question du « *zèbah* », c'est-à-dire du sacrifice sanglant et de communion. Si

cette suggestion est correcte, on trouve réunis dans ce verset quatre types de sacrifices : l'holocauste (où la victime est brûlée entière sur l'autel), les sacrifices sanglants et de communion (seules certaines parties de la victime sont brûlées, le reste est consommé par l'assistance), les offrandes (de blé, mais aussi d'animaux), et le « *shèlèm* » (peut-être les sacrifices qui terminent la fête et garantissent la prospérité, *shalom*).

Tous ces sacrifices, Dieu « ne les désire pas », il « ne les regarde pas ».

*Verset 23.* Les fêtes s'embellissent de psaumes et de musique sacrée — mais Dieu déteste aussi l'offrande du poète et du compositeur.

*Verset 24.* Tout doit être aboli, les fêtes, les danses, les processions, les sacrifices, la poésie et la musique. En faveur de quoi ? En faveur de deux réalités qui, malgré la frénésie d'un culte qui se veut communautaire, sont absentes : le « droit » et la « justice ».

« Droit et justice » : traduction insuffisante de deux notions extraordinairement riches ! Le mot « droit » est mieux rendu par « équilibre social ». Il désigne l'application du principe selon lequel chaque être a son « *mishpat* », c'est-à-dire sa place précise avec ses privilèges et obligations particulières, dans l'ensemble du corps social (qui comprend aussi les animaux et les choses). Selon le même principe, toute violation de l'ordre établi parmi les hommes et les choses nécessite une intervention juridique afin de reconstituer ce tout harmonieux qu'est l'équilibre social. — « Justice », en revanche, se traduit mieux par « charité ». Ce mot désigne les actions de « sauvetage » qui tendent à secourir les déshérités, à relever ceux qui souffrent, dans le but de les réintégrer au *shalom*, c'est-à-dire à la prospérité générale qui est le fruit du « droit », *mishpat*.

A la place du culte, Dieu désire voir une société équilibrée et harmonieuse où une juridiction inspirée par l'amour et la charité s'applique à protéger les faibles. Toutefois, la notion du *mishpat*, de l'équilibre et de l'harmonie sociale, n'implique nullement l'égalité de tous les hommes préconisée par les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle. La Bible est plus réaliste que les idéologues.

L'équilibre social doit se réaliser et se maintenir dans la vie, dans des circonstances toujours flottantes, toujours changeantes. Il est à juste titre comparé à des cours d'eau rafraîchissants.

*Verset 25.* Comme ailleurs (cf. 2.9 ss), YHWH étaye sa proclamation en rappelant à son peuple l'histoire du salut. Dans les discours de Dieu que les prophètes nous ont communiqués, cette perspective historique joue un rôle central. Dieu tient à ancrer sa décision d'aujourd'hui dans le passé qui, en même temps, peut la relier à l'avenir. Le séjour d'Israël dans le désert prouve que Dieu veut créer un organisme social et non pas une communauté cultuelle.

2. *Considérations homilétiques.*

Ce texte est en flagrante contradiction avec les lois du Pentateuque dont quelques-unes, notamment celles réglant les fêtes, datent probablement d'une époque antérieure à Amos. Cette autre tradition a certes une valeur théologique égale à celle que nous avons sous les yeux, mais cela ne doit pas nous amener à atténuer le message d'Amos. Plutôt faut-il insister sur la vérité des deux affirmations : Dieu a certes institué le culte sacrificiel et la série des grandes fêtes, mais l'équilibre social et le bien-être des faibles lui tiennent encore davantage à cœur. Le culte proprement pratiqué contribuera, lui aussi, à sauvegarder l'ordre harmonieux parmi les hommes.

Les livres bibliques eux-mêmes ne développent pas la dialectique que nous venons d'esquisser. Ils nous placent brutalement devant l'une ou l'autre des deux faces. La prédication chrétienne restera fidèle à la méthode de la révélation divine.

On parlera en outre de la transformation du culte sacrificiel effectuée par le sacrifice de Jésus-Christ. La sainte cène, on le sait, n'est pas un sacrifice au même titre que les sacrifices de l'Ancienne Alliance.

*3. Plan du sermon.*

Le culte dominical et le cycle des grandes fêtes de l'année ecclésiastique sont le cœur même de l'Eglise. Il ne s'agit pas aujourd'hui de porter atteinte à ce fait. Le culte nous rappelle les hauts faits de Dieu, il nous montre ce que Dieu a fait pour nous en Israël et en Jésus-Christ. Mais le culte n'est pas toute l'Eglise. Dieu nous le dit lui-même dans le passage du livre d'Amos que nous venons d'entendre.

A. *La signification du culte.*

1. Notre texte nous décrit trois aspects du culte dans l'Ancienne Alliance : les fêtes, les sacrifices, et la musique sacrée. Le prédicateur présentera une rapide analyse des rites et de leur sens (cf. notes exégétiques). Dans l'ensemble on peut dire que les Israélites de l'Ancienne Alliance aimaient leur culte (cf. Amos 4, 5) qui les mettait en rapport avec l'histoire du salut et avec Dieu lui-même et qui leur permettait d'exprimer leur joie et leur reconnaissance par le moyen de gestes, de danses, de la poésie et de la musique.

2. Dans la Nouvelle Alliance, le culte n'est plus le même qu'en Israël. L'histoire du salut a progressé, elle a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ. C'est sa vie, sa mort et sa résurrection, aussi bien que l'effusion de son Saint-Esprit que proclament les fêtes chrétiennes.

B. *Une déclaration étonnante de Dieu.*

Malgré la beauté du culte, Dieu déclare dans le message que nous recevons aujourd'hui, que le culte n'est pas toute l'Eglise.

1. Dieu rejette le culte (v. 21-23). Dans des termes catégoriques, cruels même, Dieu interdit aux Israélites de continuer à célébrer leur culte. Il n'en veut pas.

Avons-nous jamais essayé de savoir si notre culte plaît à Dieu ? La promesse de Mat. 18. 20 n'est-elle pas souvent un prétexte pour échapper à des questions gênantes sur les bases même de nos assemblées dominicales ?

2. Dieu désire avant tout de l'Eglise l'équilibre social, parmi ses membres aussi bien qu'en dehors de ses murs (v. 24 ; cf. notes sur le texte). La participation au culte nous donne souvent une fausse assurance, éclipsant les exigences morales de Dieu. Quelles sont les tâches qui attendent notre paroisse et l'Eglise tout entière dans ce domaine ?

3. Pourquoi le culte tend-il à ramollir notre conscience sociale ? On est trop exclusivement tourné vers Dieu, préoccupé de son propre salut, de son progrès spirituel, poussé par le désir de jouir de la communion avec Dieu. Tout cela est légitime. Mais Dieu nous envoie travailler dans sa vigne.

*Conclusion :* Le verset 25 contient la clef du message : il évoque le séjour dans le désert. Ces 40 ans sont la révélation des justes rapports entre Dieu et son peuple. Dans l'aridité du désert, Dieu était la seule source de vie. Privé des richesses de la civilisation, le peuple se trouvait dans l'impossibilité de déployer les fastes d'un culte solennel : les mains vides, il ne pouvait que se laisser conduire — souvent contre son gré — par le Dieu vivant qui le façonnait à sa manière.

Essayons, dans nos cultes dominicaux, de revivre l'existence d'Israël dans le désert. Venons vers Dieu, le cœur et les mains vides, afin que Dieu puisse les combler.

CARL A. KELLER, *Lausanne.*

# Chronique orthodoxe

## L'EGLISE ORTHODOXE RUSSE

En avril 1961, l'Eglise orthodoxe russe a demandé officiellement à devenir membre du Conseil œcuménique des Eglises. En Occident, on était généralement favorable à cette candidature ; la troisième Assemblée Œcuménique réunie à la Nouvelle Delhi l'a d'ailleurs quasi-unanimement acceptée au cours de sa séance plénière du 20 novembre 1961. Cet événement marquant dirige nos regards vers une Eglise sur laquelle malheureusement, on est encore très peu renseigné dans nos pays. Pourtant, l'Eglise orthodoxe russe existe et vit, mais dans des conditions différentes de celles des Eglises occidentales, et en affrontant des difficultés généralement inconnues chez nous.

Comment vivent les Orthodoxes en U.R.S.S. ? Pour le savoir les possibilités d'information et les contacts ne sont pas encore très nombreux. Dans cet article nous allons choisir des signes et des marques de la vie de l'Eglise orthodoxe russe tels qu'ils se manifestent dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*[1] de janvier 1960 à mars 1961. Nous en mettrons en relief deux aspects : L'ouverture croissante au mouvement œcuménique et la vie interne de l'Eglise orthodoxe russe.

### I. *L'ouverture croissante au mouvement œcuménique.*

La candidature de l'Eglise orthodoxe russe au Conseil œcuménique apparait comme l'aboutissement d'une évolution selon laquelle le Patriarcat de Moscou s'est de plus en plus intéressé au mouvement œcuménique. En 1948 encore il déclinait formellement l'invitation à participer à la première Assemblée du Conseil (Amsterdam), et jusqu'en 1958 il est resté sur la réserve. Le tournant décisif fut la rencontre de trois représentants de l'Eglise russe et d'une délégation du Conseil œcuménique, à Utrecht. En 1959 deux représentants du Patriarcat passèrent quelques semaines à Genève et participèrent à la réunion du Comité central à Rhodes. Puis, en décembre 1959, une délégation du secrétariat du Conseil, sous la direction du secrétaire général M. Visser't Hooft, accepta l'invitation du patriarche à rendre *visite aux Eglises de l'U.R.S.S.* La *Revue du Patriarcat* fit un rapport détaillé de cette visite (10 pages, diverses photos) et c'est la mention de cet événement qui introduit la chronique de la *Revue* : « L'Eglise Orthodoxe Russe en 1960 ». Voici la première phrase de cette chronique : « Durant l'année passée (1960) la vie de l'Eglise orthodoxe russe s'écoula sous le signe de l'approfondissement et de l'élargissement de l'unité chrétienne. » Dans un même esprit d'ouverture on trouve dans la *Revue* de nombreux articles sur divers événements œcuméniques.

L'Eglise russe avait envoyé en août 1960 des observateurs aux sessions de la Commission de *Foi et Constitution*, du Comité exécutif de la Commission des Eglises pour les Affaires internationales et du Comité

[1] La *Revue* parait une fois par mois et contient en principe 80 pages.

central du Conseil œcuménique, à *St-Andrews* (Ecosse). La *Revue* en informe objectivement ses lecteurs dans de longs articles. Le numéro de février 1961 sous le titre « La question de la base du Conseil œcuménique » présente un rapport détaillé du problème théologique principal d'aujourd'hui. Dans les quelques remarques personnelles des auteurs, fermes sur la position orthodoxe quant au point de vue dogmatique, on sent une attitude de charité envers les autres communautés chrétiennes et la volonté de parler et de collaborer avec elles. Dans cet esprit aussi ont paru des articles très intéressants : « L'unité de l'Eglise » par le professeur Dioulgerov (remarquables sont les multiples citations de la Bible) et « Notes d'un lecteur orthodoxe » (à propos de l'article de M. Visser' t Hooft « The Una Sancta and the local church »[2]).

Quatre observateurs de l'Eglise russe assistaient aussi à l'*Assemblée œcuménique européenne de la jeunesse à Lausanne* (juillet 1960). L'un d'eux, dans la *Revue*, fait un récit des conférences et des offices de l'Assemblée comme aussi du séjour de la délégation russe à l'Institut œcuménique de Bossey. Son article révèle une attitude extrêmement positive et fraternelle. « Nous nous sentions dans la grande famille chrétienne » écrit-il, et il constate aussi un grand intérêt pour l'Eglise russe. Mentionnons encore que le chef du Département des relations extérieures du patriarcat, l'*évêque Nicodim*, aux mois de novembre 1960 et de février 1961, a rendu visite au Conseil œcuménique à Genève et aux diverses personnalités de l'Eglise russe à Paris.

La *Revue* présente un récit court et objectif de la seconde *Conférence des Eglises Européennes à Nyborg (Danemark)*. Là, du 3 au 7 octobre 1960, 120 délégués représentants les Eglises protestantes, anglicanes et orthodoxes de 22 pays européens se sont réunis pour rechercher ensemble comment collaborer plus étroitement (Thème général : « Le service des Eglises européennes dans un monde qui change »). L'Eglise orthodoxe russe était représentée entre autres par l'évêque Johann, exarque du Patriarcat de Moscou pour l'Europe centrale.

Le *dialogue théologique* qui eut lieu du 27 au 29 octobre 1959 à *Arnoldshain (Allemagne)* entre des représentants de l'Eglise évangélique d'Allemagne (entre autres l'évêque Dietzfelbinger et les professeurs Schlink et Iwand) et de l'Eglise russe trouve un écho dans un article extrêmement détaillé du professeur Ouspensky et dans la publication des deux exposés orthodoxes : « La tradition ecclésiastique » (Docent Talysin) et « Le salut par la foi » (professeur Ouspensky). Le professeur Ouspensky écrit dans son article : « Dans le dialogue de Arnoldshain se manifesta un rapprochement des points de vue orthodoxe et protestant sur des questions cardinales — la question de l'existence d'une Tradition sainte et apostolique dans l'Eglise et la question du salut ».

On trouve de longs articles sur la *visite de trois moines russes* en Angleterre (juin 1960) et sur la visite d'une *délégation de l'Eglise russe* en *République Démocratique Allemande* à la suite d'une invitation des évêques protestants. De même des articles signalent les visites de protestants de l'Ouest en U.R.S.S. : par exemple, la visite, en juillet 1960, d'une *délégation de l'union de prière de l'Eglise Réformée de France* (on voit même des photos ; le discours du pasteur Brémont à la réception de l'évêque Nicodim est imprimé *in extenso*).

De plus en plus la *Revue* informe ses lecteurs sur la *vie des Eglises non-orthodoxes*. Ainsi elle donne un bref compte-rendu sur le Synode national de l'Eglise Réformée de France, en juin 1960 (on y mentionne particulièrement la déclaration sur la question algérienne et sur le nationalisme), des articles détaillés sur « l'Eglise chrétienne en Inde », sur « l'Eglise épiscopalienne d'Amérique », sur « la vie de l'Eglise suédoise » et sur « les communautés protestantes de Taizé et Pomeyrol » (on y souligne l'importance particulière de la naissance d'un monachisme protestant pour le rapprochement œcumé-

[2] *The Ecumenical Review*, octobre 1960.

nique avec l'orthodoxie). Périodiquement paraissent des informations sur « la vie de l'Eglise vieille-catholique ». En novembre 1960 on a introduit dans la *Revue* une section spéciale : « Chronique de la vie ecclésiastique étrangère » où diverses nouvelles brèves sont insérées.

On peut se réjouir d'un article sur « *la semaine de prière pour l'unité chrétienne* », qui expose à grands traits l'histoire de cette prière à partir des premiers efforts réalisés entre les diverses dénominations protestantes et jusqu'à la forme actuelle au sein du mouvement œcuménique et dans l'Eglise romaine (on y souligne la grande importance de l'action de l'abbé Couturier à Lyon). La première partie de l'article[3] s'achève sur le texte d'une lettre, écrite en janvier 1960 par l'office des Relations extérieures de l'Eglise russe au secrétaire général du Conseil œcuménique, où il est dit : « Spirituellement nous sommes avec vous dans cette semaine remarquable[4]. En participant à votre ferveur pour l'unité nous redoublons, nous aussi, d'humbles prières pour l'union de tous, selon l'esprit et la pratique liturgique de notre Eglise ».

La *Revue* s'occupe très souvent des relations de l'Eglise orthodoxe russe avec ses exarchats, diocèses, missions et autres représentations à l'étranger comme aussi avec les *autres Eglises orthodoxes auto-céphales* (les « Eglises sœurs ») et avec les *Eglises de la tradition orientale non-orthodoxe*. Dans ce cadre se situe le voyage très important du patriarche Alexis dans les pays du Proche Orient et en Grèce, à la fin de l'année 1960. Au cours de ce « pélerinage » — comme le patriarche lui-même appelle ce voyage — il a rencontré les patriarches de Constantinople (depuis l'établissement du Patriarcat de Russie, en 1589, c'était la première fois qu'un patriarche de Moscou visitait la cité du Bosphore), d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, ainsi que le chef de l'Eglise de Grèce. Il eut aussi des contacts avec des personnalités dirigeantes des Eglises copte, syrienne, arménienne et éthiopienne.

Dans le contexte de l'augmentation des contacts œcuméniques on peut indiquer encore l'institution d'une « *Commission pour les relations inter-chrétiennes de l'Eglise orthodoxe russe* » en août 1960, présidée par le métropolite Pitirim de Leningrad et Ladoga.

*II. La vie interne de l'Eglise.*

Reproduisons maintenant quelques impressions de la vie interne de l'Eglise orthodoxe russe telles que nous les donne la *Revue*. En lisant celle-ci on sent toujours à nouveau combien l'existence des chrétiens orthodoxes est profondément enracinée dans l'amour et dans la foi au Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, au Seigneur glorifié, au Pantocrator. — En présentant sa candidature, l'Eglise russe indique qu'elle compte 30.000 prêtres et 73 évêchés en U.R.S.S., 20.000 paroisses et 40 monastères. Pour le nombre de fidèles il n'y a pas de statistique.

De tout temps dans la vie des chrétiens orthodoxes, la *liturgie* (l'eucharistie, les nombreux offices de prière et de louange) joue un rôle extraordinaire, tout à fait central. C'est pourquoi par exemple la *Revue*, dans sa chronique, signale exactement chaque culte célébré par le patriarche (la plupart dans la cathédrale patriarcale, l'église de l'Epiphanie à Moscou ; mais aussi pour des fêtes spéciales, dans d'autres églises de Moscou et en divers endroits d'U.R.S.S.) ; de même elle mentionne souvent les cultes célébrés par les évêques. L'assistance aux cultes se trouve aussi au centre des récits de voyages des étrangers, reproduits par la *Revue*. La plupart d'entre eux sont écrits par des orthodoxes d'origine russe, mais vivant maintenant à l'étranger et qui, invités par le patriarche n'étaient encore jamais allés en Russie ou n'y étaient pas revenus depuis longtemps.

[3] Dans le numéro du mois de février 1961. La fin de l'article doit suivre.
[4] La semaine de l'unité du 18 au 25 janvier.

Les diverses étapes du voyage sont énumérées avec précision ; ce sont toujours les grands centres de la vie ecclésiastique à Moscou, Zagorsk, Leningrad, Pskovo-Petcherski, Kiev, parfois aussi dans quelques villes de la Mer Noire. Le fait d'avoir la possibilité d'être dans leur ancienne patrie, la « sainte Russie », touche leur cœur et leur fait trouver des mots émus et enthousiastes. Une impression revient toujours : l'intensité de la piété, la ferveur des chants et des prières, le recueillement, le don de soi des fidèles dans le culte sont extraordinaires, sans comparaison possible avec ce que les visiteurs ont vu ailleurs. Un prêtre orthodoxe bulgare ayant vécu quatre ans à Moscou, écrit dans une lettre d'adieux à la *Revue* : « Quel enthousiasme et quelle force résonnent dans le chant du peuple, quand tout le temple chante la prière du Seigneur ou le Credo... Le service pénétrant du clergé, l'attitude affectueuse et respectueuse des laïcs envers leurs prêtres, même envers les plus jeunes, comme envers leurs pères spirituels et leurs directeurs, la constante prédication de la Parole de Dieu, menant des soucis quotidiens aux préceptes évangéliques, exempte de politique terrestre et d'inquiétude — le tout dans le cadre fastueux de la maison de Dieu — ; tout cela saisit le chrétien sous les voûtes de l'Eglise russe et suscite en lui l'élan de la prière et la ferveur spirituelle... A de tels moments on conçoit la réalité vivante de l'Eglise une, sainte, universelle et apostolique, comme une réalité vigoureuse, et l'on sent mystérieusement la présence du Seigneur lui-même, là où ses fidèles sont rassemblés en son nom ».

Par d'autres récits de voyages on apprend ceci par exemple : dans la Laure de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge à *Zagorsk*, non loin de Moscou, le monastère le plus important d'aujourd'hui, pour une grande fête, en juillet 1960, on a célébré les cultes à la fois dans trois églises. Vingt-trois évêques de toutes les parties de la Russie et de l'étranger étaient présents. L'auteur évalue le nombre des fidèles à trente mille. Au monastère Pskovo-Petcherski le même auteur a rencontré beaucoup de moines jeunes, et aussi trois startsi originaires de l'ancien monastère finlandais de Valamaa. Parmi les nombreux pélerins il y en avait de Mourmansk, de la Sibérie, de la Moyenne Asie, de l'extrême orient. Deux nécrologies racontent la mort d'autres *startsi russes* (80 et 90 ans). De l'un d'entre eux on lit qu'il « personnifiait la tradition des anciens startsi » ; quarante prêtres célèbrèrent le service de sépulture de cet homme très aimé des moines, des diocésains et des pélerins.

Parmi la vingtaine de *changements survenus dans le corps des métropolites et des évêques*, et dont parle la *Revue*, notons ceux-ci : le métropolite Nicolas de Kroutitsy et de Kolomna, pour des raisons de santé, a abandonné son poste de directeur du Département des relations extérieures du Patriarcat et a été remplacé par l'évêque Nicodim, agé de 31 ans, l'évêque le plus jeune de l'Eglise russe ; c'est là sans doute un changement d'une grande importance. En tant que métropolite de Kroutitsy et de Kolomna, qui gouverne l'administration du diocèse de Moscou, Mgr. Nicolas fut remplacé par le métropolite Pitrim de Léningrad ; à celui-ci succéda à Léningrad le métropolite Gurij, jusqu'ici à Minsk. L'évêque Johann Wendland de Podolsk a été nommé exarque pour l'Europe centrale, avec siège à Berlin-Karlshorst ; la juridiction du nouvel exarchat s'étend à l'Allemagne de l'Ouest et de l'Est. L'archimandrite Alexis van der Mensbrugghe, exerçant le ministère pastoral dans l'Eglise des Saints-Serge et Germain à Villemoisson (France), est nommé deuxième évêque auxiliaire de l'exarcat du patriarche de Moscou en Europe occidentale avec le titre d'évêque de Meudon.

A la fin de *l'année scolaire et académique*, en juin 1960, sont sortis des deux académies de théologie (écoles supérieures) 43 étudiants (ayant achevé avec succès le quatrième cours) et des huit séminaires (écoles secondaires) 185 étudiants (parmi eux 66 furent acceptés pour les académies,, 119 désignés pour les paroisses). Le titre de « docteur en histoire ecclésiastique » a été attribué au professeur A.I. Ivanov de l'académie de Moscou (thèse : « L'histoire de l'Eglise byzantine ») et le titre de « maître en théologie » au professeur K.I. Roujitsky, doyen de l'académie de Moscou (thèse : « Intro-

duction à la théologie éthique pour le dernier semestre du séminaire théologique ») ainsi qu'au professeur N.M. Lebedev de l'Académie de Moscou (« Manuel de langue latine à l'usage des écoles de théologie »).

Le professeur Roujitsky donne des éclaircissements très précieux concernant le travail théologique dans un article sur différentes *thèses présentées par les candidats en théologie de l'Académie de Moscou, de 1949 à 1960*[5]. L'auteur cite une cinquantaine de sujets ayant trait aux matières suivantes : Ancien Testament, Nouveau Testament, théologie dogmatique, théologie morale, patrologie, science liturgique, histoire générale de l'Eglise, théologie pastorale, théologie fondamentale, archéologie et art ecclésiastiques, droit canonique, homilétique. Quelques exemples (entre parenthèses des extraits des commentaires du professeur Roujitsky) : « L'eschatologie de saint Paul selon la première Epître aux Corinthiens » ; « Esclavage de la loi et liberté évangélique selon la doctrine de saint Paul » (« Ces dissertations sont d'une importance particulière, parce que les étudiants, en les écrivant, ont à faire des études personnelles à partir de la source principale de la foi chrétienne — les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. ») ; « Le dogme de la rédemption dans la littérature théologique russe pendant les cinquante dernières années » ; « La doctrine du salut, d'après la liturgie du temps de jeûne, de la Passion et de Pâques » (« Le culte est la théologie de tout le peuple ; il est considéré comme la connaissance perpétuelle et vivante de la foi de l'Eglise orthodoxe à travers toute son histoire ; il est la fonction théologique de toute l'Eglise ») ; « La doctrine de la grâce selon les écrits de l'évêque Théophane le Reclus » ; « La doctrine de la rédemption selon les saints pères Athanase, Basile et Grégoire » ; « La doctrine des Pères concernant les sacrements, pendant les 1e et 2e siècles du christianisme » (« L'auteur montre d'une manière convaincante..., que l'ancienne Eglise reconnaissait le septenaire des sacrements ») ; « L'importance du martyre dans l'ancienne Eglise des trois premiers siècles » ; « La doctrine chrétienne concernant la destination de l'homme » ; « Les bases théologiques de la vérité de la création du monde » ; « La préparation du monde à l'acceptation du christianisme » ; « La doctrine orthodoxe sur l'autocéphalie ». En terminant, le compte-rendu souligne l'importance des études sur les œuvres des Pères : « Le contact avec cette source sacrée créera la possibilité de compléter, d'approfondir et de développer beaucoup de questions théologiques, et de donner une nouvelle orientation en théologie,... »

Une Eglise vivante ne peut échapper aux questions de la *discipline ecclésiastique*. A ce sujet la *Revue* consacre un long article qui rappelle une lettre pastorale du patriarche Alexis au clergé. Les prêtres sont exhortés à ne pas abandonner une charge pour une autre ou entreprendre un voyage sans la permission expresse de l'évêque. On critique la pratique courante de délivrer à certains prêtres, dont on est mécontent, des certificats favorables pour s'en débarrasser simplement. Les évêques eux-mêmes sont rappelés à leur responsabilité par des mots très sévères. Il y a des évêques, surtout dans la nouvelle génération, qui accordent trop d'importance à leurs vacances, alors que les autres, surtout dans la vieille génération, malgré leur âge avancé (parfois plus de 80 ans), « pensent moins à leur congés et à leur repos qu'à continuer à remplir sans paresse leur service. » — « Les évêques de l'Eglise orthodoxe sont les serviteurs de Dieu et non les princes de l'Eglise » rappelle le patriarche dans son exhortation, et la *Revue* continue : « Il n'y a pas de place dans la vie de l'évêque pour des fêtes pompeuses, pour des jubilés solennels, pour la célébration de leur anniversaire avec cadeaux précieux ; car si cela a lieu quelque part, c'est aux dépens de l'obole que les fidèles apportent à l'Eglise... » Les évêques sont aussi mis en garde contre le « cumul inutile des charges ». Quant à la peine

[5] Pendant le dernier (quatrième) cours les étudiants choisissent un des divers thèmes proposés pour leur dissertation, qui leur donnera le titre de « candidats en théologie ».

Les diverses étapes du voyage sont énumérées avec précision ; ce sont toujours les grands centres de la vie ecclésiastique à Moscou, Zagorsk, Leningrad, Pskovo-Petcherski, Kiev, parfois aussi dans quelques villes de la Mer Noire. Le fait d'avoir la possibilité d'être dans leur ancienne patrie, la « sainte Russie », touche leur cœur et leur fait trouver des mots émus et enthousiastes. Une impression revient toujours : l'intensité de la piété, la ferveur des chants et des prières, le recueillement, le don de soi des fidèles dans le culte sont extraordinaires, sans comparaison possible avec ce que les visiteurs ont vu ailleurs. Un prêtre orthodoxe bulgare ayant vécu quatre ans à Moscou, écrit dans une lettre d'adieux à la *Revue* : « Quel enthousiasme et quelle force résonnent dans le chant du peuple, quand tout le temple chante la prière du Seigneur ou le Credo... Le service pénétrant du clergé, l'attitude affectueuse et respectueuse des laïcs envers leurs prêtres, même envers les plus jeunes, comme envers leurs pères spirituels et leurs directeurs, la constante prédication de la Parole de Dieu, menant des soucis quotidiens aux préceptes évangéliques, exempte de politique terrestre et d'inquiétude — le tout dans le cadre fastueux de la maison de Dieu — ; tout cela saisit le chrétien sous les voûtes de l'Eglise russe et suscite en lui l'élan de la prière et la ferveur spirituelle... A de tels moments on conçoit la réalité vivante de l'Eglise une, sainte, universelle et apostolique, comme une réalité vigoureuse, et l'on sent mystérieusement la présence du Seigneur lui-même, là où ses fidèles sont rassemblés en son nom ».

Par d'autres récits de voyages on apprend ceci par exemple : dans la Laure de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge à *Zagorsk*, non loin de Moscou, le monastère le plus important d'aujourd'hui, pour une grande fête, en juillet 1960, on a célébré les cultes à la fois dans trois églises. Vingt-trois évêques de toutes les parties de la Russie et de l'étranger étaient présents. L'auteur évalue le nombre des fidèles à trente mille. Au monastère Pskovo-Petcherski le même auteur a rencontré beaucoup de moines jeunes, et aussi trois startsi originaires de l'ancien monastère finlandais de Valamaa. Parmi les nombreux pélerins il y en avait de Mourmansk, de la Sibérie, de la Moyenne Asie, de l'extrême orient. Deux nécrologies racontent la mort d'autres *startsi russes* (80 et 90 ans). De l'un d'entre eux on lit qu'il « personnifiait la tradition des anciens startsi » ; quarante prêtres célèbrèrent le service de sépulture de cet homme très aimé des moines, des diocésains et des pélerins.

Parmi la vingtaine de *changements survenus dans le corps des métropolites et des évêques*, et dont parle la *Revue*, notons ceux-ci : le métropolite Nicolas de Kroutitsy et de Kolomna, pour des raisons de santé, a abandonné son poste de directeur du Département des relations extérieures du Patriarcat et a été remplacé par l'évêque Nicodim, agé de 31 ans, l'évêque le plus jeune de l'Eglise russe ; c'est là sans doute un changement d'une grande importance. En tant que métropolite de Kroutitsy et de Kolomna, qui gouverne l'administration du diocèse de Moscou, Mgr. Nicolas fut remplacé par le métropolite Pitrim de Léningrad ; à celui-ci succéda à Léningrad le métropolite Gurij, jusqu'ici à Minsk. L'évêque Johann Wendland de Podolsk a été nommé exarque pour l'Europe centrale, avec siège à Berlin-Karlshorst ; la juridiction du nouvel exarchat s'étend à l'Allemagne de l'Ouest et de l'Est. L'archimandrite Alexis van der Mensbrugghe, exerçant le ministère pastoral dans l'Eglise des Saints-Serge et Germain à Villemoisson (France), est nommé deuxième évêque auxiliaire de l'exarcat du patriarche de Moscou en Europe occidentale avec le titre d'évêque de Meudon.

A la fin de *l'année scolaire et académique*, en juin 1960, sont sortis des deux académies de théologie (écoles supérieures) 43 étudiants (ayant achevé avec succès le quatrième cours) et des huit séminaires (écoles secondaires) 185 étudiants (parmi eux 66 furent acceptés pour les académies,, 119 désignés pour les paroisses). Le titre de « docteur en histoire ecclésiastique » a été attribué au professeur A.I. Ivanov de l'académie de Moscou (thèse : « L'histoire de l'Eglise byzantine ») et le titre de « maître en théologie » au professeur K.I. Roujitsky, doyen de l'académie de Moscou (thèse : « Intro-

duction à la théologie éthique pour le dernier semestre du séminaire théologique ») ainsi qu'au professeur N.M. Lebedev de l'Académie de Moscou (« Manuel de langue latine à l'usage des écoles de théologie »).

Le professeur Roujitsky donne des éclaircissements très précieux concernant le travail théologique dans un article sur différentes *thèses présentées par les candidats en théologie de l'Académie de Moscou, de 1949 à 1960*[5]. L'auteur cite une cinquantaine de sujets ayant trait aux matières suivantes : Ancien Testament, Nouveau Testament, théologie dogmatique, théologie morale, patrologie, science liturgique, histoire générale de l'Eglise, théologie pastorale, théologie fondamentale, archéologie et art ecclésiastiques, droit canonique, homilétique. Quelques exemples (entre parenthèses des extraits des commentaires du professeur Roujitsky) : « L'eschatologie de saint Paul selon la première Epître aux Corinthiens » ; « Esclavage de la loi et liberté évangélique selon la doctrine de saint Paul » (« Ces dissertations sont d'une importance particulière, parce que les étudiants, en les écrivant, ont à faire des études personnelles à partir de la source principale de la foi chrétienne — les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. ») ; « Le dogme de la rédemption dans la littérature théologique russe pendant les cinquante dernières années » ; « La doctrine du salut, d'après la liturgie du temps de jeûne, de la Passion et de Pâques » (« Le culte est la théologie de tout le peuple ; il est considéré comme la connaissance perpétuelle et vivante de la foi de l'Eglise orthodoxe à travers toute son histoire ; il est la fonction théologique de toute l'Eglise ») ; « La doctrine de la grâce selon les écrits de l'évêque Théophane le Reclus » ; « La doctrine de la rédemption selon les saints pères Athanase, Basile et Grégoire » ; « La doctrine des Pères concernant les sacrements, pendant les 1e et 2e siècles du christianisme » (« L'auteur montre d'une manière convaincante..., que l'ancienne Eglise reconnaissait le septenaire des sacrements ») ; « L'importance du martyre dans l'ancienne Eglise des trois premiers siècles » ; « La doctrine chrétienne concernant la destination de l'homme » ; « Les bases théologiques de la vérité de la création du monde » ; « La préparation du monde à l'acceptation du christianisme » ; « La doctrine orthodoxe sur l'autocéphalie ». En terminant, le compte-rendu souligne l'importance des études sur les œuvres des Pères : « Le contact avec cette source sacrée créera la possibilité de compléter, d'approfondir et de développer beaucoup de questions théologiques, et de donner une nouvelle orientation en théologie,... »

Une Eglise vivante ne peut échapper aux questions de la *discipline ecclésiastique*. A ce sujet la *Revue* consacre un long article qui rappelle une lettre pastorale du patriarche Alexis au clergé. Les prêtres sont exhortés à ne pas abandonner une charge pour une autre ou entreprendre un voyage sans la permission expresse de l'évêque. On critique la pratique courante de délivrer à certains prêtres, dont on est mécontent, des certificats favorables pour s'en débarrasser simplement. Les évêques eux-mêmes sont rappelés à leur responsabilité par des mots très sévères. Il y a des évêques, surtout dans la nouvelle génération, qui accordent trop d'importance à leurs vacances, alors que les autres, surtout dans la vieille génération, malgré leur âge avancé (parfois plus de 80 ans), « pensent moins à leur congés et à leur repos qu'à continuer à remplir sans paresse leur service. » — « Les évêques de l'Eglise orthodoxe sont les serviteurs de Dieu et non les princes de l'Eglise » rappelle le patriarche dans son exhortation, et la *Revue* continue : « Il n'y a pas de place dans la vie de l'évêque pour des fêtes pompeuses, pour des jubilés solennels, pour la célébration de leur anniversaire avec cadeaux précieux ; car si cela a lieu quelque part, c'est aux dépens de l'obole que les fidèles apportent à l'Eglise... » Les évêques sont aussi mis en garde contre le « cumul inutile des charges ». Quant à la peine

[5] Pendant le dernier (quatrième) cours les étudiants choisissent un des divers thèmes proposés pour leur dissertation, qui leur donnera le titre de « candidats en théologie ».

ecclésiastique il faut garder la mesure et l'intelligence. A lui seul le mot russe pour une telle peine montre par son origine étymologique son caractère pédagogique. Elle ne doit être ni vengeance pour le péché, ni supplice, mais aider à la correction du pécheur, ramener à une vie chrétienne authentique. Les mesures extrêmes ne doivent être prises que dans les cas les plus exceptionnels et qu'avec l'accord du saint Synode et du patriarche. A propos d'une telle mesure la *Revue* publie dans sa section officielle un extrait du décret N° 23, daté du 30 décembre 1959, qui stipule : « Au cours de sa séance le saint-synode, sous la présidence du patriarche Alexis, a décidé de considérer comme exclus de la fonction sacerdotale et de priver de tout contact avec l'Eglise l'ancien archiprêtre et l'ancien professeur de l'académie théologique de Léningrad, Alexandre Ossipov, l'ancien archiprêtre Nicholas Spassky, l'ancien prêtre Paul Darmansky et d'autres ministres du culte pour avoir blasphémé publiquement le nom de Dieu. 'Ils sont sortis de chez nous, mais ils n'étaient pas des nôtres.' (1 Jn. 2.19). Elle a aussi décidé d'excommunier Eugraphe Douloman et d'autres anciens laïcs orthodoxes, pour avoir blasphémé publiquement le nom de Dieu.[6] »

C'est dans un article sur « *Le mode de vie d'un pasteur* » que le Père Sobolev dépeint les exigences évangéliques pour un prêtre orthodoxe. Il le fait d'une manière très pastorale, christocentrique, en citant souvent la Bible. « Celui qui se prépare à devenir prêtre, doit mener une vie digne, pour être estimé non seulement dans la société chrétienne, mais avoir également une bonne réputation parmi tous les gens qui le connaissent, qu'ils soient non croyants ou qu'ils appartiennent à d'autres confessions ». Mais en plus de cette honnêteté négative on demande une « morale positive » ; celle-ci « porte en elle les germes de sa croissance, de son élévation créatrice, de l'oubli de soi-même, allant jusqu'à la mort. Les commandements du Christ sur l'humilité, l'absence d'orgueil, sur l'avidité et la soif de la vérité et avant tout sur les remords en face des péchés, sur la sereine acceptation des persécutions pour le Fils de l'homme, sur l'amour des ennemis, sur la bienfaisance envers ceux qui nous haissent, sur la bénédiction de ceux qui nous maudissent et les autres commandements de l'Evangile sont reconnus par la sainte Eglise comme étant la base de la morale chrétienne, la base de notre vie sur la terre ». Un autre article écrit dans le même esprit s'adresse directement à tous les fidèles. Il a la forme d'un sermon pour le temps de la Passion et s'intitule : « *Témoignage* ». A partir de la passion, témoignage parfait du Christ, on parle d'abord du témoignage que vivaient les apôtres, les martyrs, les saints, puis de l'obligation de chaque chrétien d'être un témoin du Christ. « Il n'y a pas de chrétien qui puisse se soustraire à un tel témoignage, car chacun d'entre nous porte le redoutable nom de Chrétien. Tous ceux qui nous entourent voient la vie du chrétien, voient comment il vit. Et chaque chrétien est, ou un témoin ou un faux témoin du Seigneur Jésus-Christ : un témoin, s'il accomplit le commandement ; un faux témoin, s'il se dit croire au Christ, mais n'accomplit pas son commandement ».

La responsabilité la plus haute dans la hiérarchie de l'Eglise orthodoxe russe est portée par le *patriarche Alexis*, agé de 84 ans. En février 1960 on a marqué le quinzième anniversaire de son élection comme patriarche. La *Revue* a consacré à cette occasion un long article. Elle publie aussi parfois des extraits de ses sermons et discours qui font pressentir l'importance de cette personnalité, chargée d'un si redoutable ministère. Citons pour terminer une partie du témoignage qu'a donné le Patriarche à la conférence publique soviétique pour le désarmement, tenue au Kremlin de Moscou en février 1960 , après avoir rappelé les services multiples que l'Eglise orthodoxe a

[6] On a entendu parler des publications antireligieuses de quelques uns de ces personnages. Par exemple, le Professeur Ossipov avait publié, dans la *Pravda* du 6 décembre 1959, sa longue lettre de rupture avec l'Eglise, intitulée : « Quitter la religion, c'est la seule issue qui soit juste ».

rendus au peuple et à l'Etat russes à travers leur histoire, et après avoir montré que la Bible est la source de l'idée de la paix universelle, il dit : « Il est vrai que, malgré tout cela, l'Eglise du Christ, dont le but est le bien des hommes, souffre des attaques et des reproches de la part de ces mêmes hommes. Néanmoins elle remplit son devoir, en appelant les hommes à la paix et à l'amour. Il y a d'ailleurs, dans cette situation de l'Eglise, beaucoup de choses consolantes pour ses enfants ; quelle importance, en effet, peuvent donc avoir tous les efforts de la raison humaine contre le christianisme, alors que son histoire de deux millénaires parle pour elle-même, alors que le Sauveur lui-même avait prévu toutes les attaques contre le christianisme et promis que l'Eglise serait inébranlable, en disant que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle »[7].

CHRISTOPHE VON WACHTER, *frère de Taizé.*

[7] Le discours est publié *in extenso* en russe dans le numéro de mars 1960 de la *Revue* et en traduction française dans le numéro de janvier-juillet du *Messager de l'Exarcat du Patriarche Russe en Europe Occidentale.*

# Bibliographie

## Ecriture

*Hommage à Wilhelm Vischer,* Causse — Graille — Castelnau, Montpellier 1960, 230 pages.

Vingt-deux études — à quoi il faut ajouter deux reproductions de portraits — composent cet hommage préparé par la Faculté de théologie de Montpellier pour l'un de ses maîtres. Les études sont dues aux professeurs d'Ancien Testament des facultés de langue française, auxquels se sont joints un professeur américain (J. Bright), deux professeurs allemands (G. von Rad, W. Zimmerli), un professeur italien (G. Miegge), plusieurs hébraïsants d'ancienne renommée, comme P. Humbert, E. Dhorme, A. Parrot, un hébraïsant juif, A. Neher, et plusieurs anciens disciples de W. Vischer. Il ne nous est même pas possible ici de mentionner les titres de ces travaux, moins encore d'entrer dans la grande diversité de leurs thèmes, les uns abordant des questions de détail, les autres des problèmes généraux, mais tous traitant de l'Ancien Testament. Ces études, dans l'ensemble, sont de qualité, et plusieurs d'entre elles manifestent — c'est leur plus bel hommage — combien le travail de W. Vischer renouvelle chez beaucoup de chrétiens leur lecture chrétienne de l'Ancien Testament, et chez beaucoup de pasteurs leur prédication de l'Ancien Testament.

P.-Y. E.

Pierre Benoit, O. P., *Exégèse et théologie*, 2 vol., Le Cerf, Paris 1961, 416 et 453 pages.

Dans ces deux volumes sont rassemblés des articles et des recensions que l'auteur, professeur à l'Ecole biblique de Jérusalem, a publiés soit dans la *Revue biblique*, soit dans d'autres revues et des ouvrages collectifs. Ces textes, souvent d'un accès malcommode avant d'être ici groupés, sont rangés non dans un ordre chronologique mais par sujets : problèmes scripturaires et de méthode herméneutique, problème de Jésus, théologie des Synoptiques, la cène, la passion et le Christ glorifié ; la théologie de saint Paul, le christianisme primitif, judaïsme et christianisme. Certaines de ces études sont d'une exégèse très fouillée (par ex. « La loi et la croix d'après saint Paul », « Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la captivité »), d'autres plus synthétiques et quelquefois destinées à un public non spécialiste (par ex. « la foi » dans les Synoptiques). Elles révèlent une science et une information très vastes, et surtout la pénétration d'esprit d'un grand maître de l'exégèse. Quant aux recensions et études critiques, nombreuses dans ces deux volumes et souvent fort développées (les ouvrages protestants y sont très représentés), elles montrent avec quel respect et quelle attention l'auteur entre dans la pensée d'autrui (K. Barth mis à part, dont l'auteur ne parle d'ailleurs qu'en passant, mais sans grand effort de compréhension), et entame avec elle un véritable dialogue — un dialogue souvent critique, mais d'une critique toujours constructive et soucieuse de faire valoir le positif qu'elle reconnait dans chaque ouvrage auquel elle s'adresse.

P.-Y. E.

*Fichier biblique de « Paroisse et Liturgie »*, publié sous la direction de Dom Th. Maertens, Editions de l'apostolat liturgique, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 412 fiches.

Dans un but très pratique, celui en particulier de permettre aux fidèles de mieux connaître la Bible grâce à un matériel simple et accessible,

« Paroisse et Liturgie » offre un fichier biblique excellent à tous égards. Six titres généraux rassemblent plus de 400 fiches traitant de sujets très divers : Dieu (Dieu vivant, Dieu Trinité, anthropomorphismes, Dieu créateur, etc), le Christ (Fils de l'homme, Messie, Christ et Moïse, transfiguration, etc), l'Eglise (Esprit et Eglise, corps mystique, apôtres, évêques, Marie, etc), l'Esprit saint dans la liturgie (culte, confirmation, mariage, etc), l'Esprit saint dans la vie morale (loi, grâce, imiter Dieu, joie, etc), réalités humaines (création, souffrance, vêtement, État, etc). Des tables renvoient à la fiche désirée selon un système tout à fait simple. Chaque fiche elle-même comprend un bref exposé général du sujet, la référence des principaux textes bibliques qui y correspondent, un commentaire rapide de ces textes et une colonne réservée à des notes personnelles. Relevons enfin le souci qu'a ce fichier d'intégrer l'étude de la Bible dans la liturgie de l'Eglise. A cet effet, une table permet de consulter rapidement toutes les fiches qui ont trait aux lectures d'un dimanche ou d'une fête.

C.-E. M.

JAMES A. ROBINSON, *Le kéryme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, trad. E. de Peyer, Labor et Fides, Genève 1961 (Nouvelle série théologique, 11), 156 pages.

Condensé d'un cours donné en 1959 à Göttingen par un professeur californien, cet ouvrage est d'une lecture assez difficile parce qu'il se réfère à un grand nombre d'auteurs dont il suppose les positions connues du lecteur, et parce que sa langue — en français tout au moins — est très rébarbative. Mais il est important par sa manière d'envisager un problème capital de l'exégèse néotestamentaire allemande sous l'angle de son histoire et de ses rebondissements. Il aurait nécessité une étude critique compétente ; nous nous contenterons de donner un modeste et trop bref résumé de ses thèmes principaux.

Pour commencer, l'auteur montre que la recherche positiviste sur le Jésus historique, héritée du siècle passé, a abouti à la prise de conscience des limites et de la relativité de cette conception de l'histoire, en ce qui concerne Jésus notamment : s'intéressant seulement aux faits, aux idées, à la psychologie, elle passe à côté d'une dimension capitale des événements ; en outre on pense maintenant que les Evangiles ne constituent pas une source biographique scientifique ; enfin, voulant faire l'économie du caractère kérygmatique du Nouveau Testament, et de la décision personnelle de l'homme en face de ce kérygme, cette recherche positiviste n'est qu'un effort pour trouver un appui « mondain » en dehors de la foi. On a pu conclure que la question du Jésus historique était impossible (Barth, auquel s'est rallié Bultmann).

Cependant, cette question, après un temps mort, a été reposée. L'auteur examine alors les conditions de sa possibilité et de sa légitimité. Il montre que le problème est renouvelé si on l'envisage dans la perspective d'une histoire qui s'intéresse à la manière dont l'engagement existentiel des acteurs de l'histoire révèle leur conception de l'existence. Dès ce moment le kérygme redevient une source historique valable et permet de rencontrer la personne de Jésus. De plus, ainsi comprise, la recherche historique devient chez l'historien une ouverture à une rencontre, et cesse de s'opposer par principe à la foi. Au contraire, elle devient nécessaire, eu égard au fait que les Evangiles soulignent intentionnellement l'importance de l'histoire pour la foi, puisqu'ils proclament l'identité de Jésus humilié et du Seigneur glorieux. Le rôle de l'histoire ne sera plus de montrer que le kérygme est vrai, mais que la décision existentielle réclamée par celui-ci est vraiment une décision en face de Jésus. Les anciennes méthodes philologiques et de référence à l'histoire des religions devront donc se combiner chez l'historien avec une ouverture existentielle.

Ainsi, l'historien moderne doit se donner pour but de comparer la conception existentiale de Jésus (telle qu'elle se révèle dans le matériel historique envisagé comme authentique : les paraboles, certains *logia*) et celle du kérygme, afin d'examiner si elles demeurent identiques. La chose est possible, déclare l'auteur, avec preuves à l'appui, si l'on concentre la recherche sur la manière dont la proclamation du Royaume, par Jésus, révèle sa conception du présent, et donc de l'existence. Et l'auteur de terminer en montrant brièvement qu'à son avis cette conception de l'existence et de l'eschatologie se retrouve chez saint Paul.

P.-Y. E.

# Bibliographie

## Ecriture

*Hommage à Wilhelm Vischer,* Causse — Graille — Castelnau, Montpellier 1960, 230 pages.

Vingt-deux études — à quoi il faut ajouter deux reproductions de portraits — composent cet hommage préparé par la Faculté de théologie de Montpellier pour l'un de ses maîtres. Les études sont dues aux professeurs d'Ancien Testament des facultés de langue française, auxquels se sont joints un professeur américain (J. Bright), deux professeurs allemands (G. von Rad, W. Zimmerli), un professeur italien (G. Miegge), plusieurs hébraïsants d'ancienne renommée, comme P. Humbert, E. Dhorme, A. Parrot, un hébraïsant juif, A. Neher, et plusieurs anciens disciples de W. Vischer. Il ne nous est même pas possible ici de mentionner les titres de ces travaux, moins encore d'entrer dans la grande diversité de leurs thèmes, les uns abordant des questions de détail, les autres des problèmes généraux, mais tous traitant de l'Ancien Testament. Ces études, dans l'ensemble, sont de qualité, et plusieurs d'entre elles manifestent — c'est leur plus bel hommage — combien le travail de W. Vischer renouvelle chez beaucoup de chrétiens leur lecture chrétienne de l'Ancien Testament, et chez beaucoup de pasteurs leur prédication de l'Ancien Testament.

P.-Y. E.

Pierre Benoit, O. P., *Exégèse et théologie*, 2 vol., Le Cerf, Paris 1961, 416 et 453 pages.

Dans ces deux volumes sont rassemblés des articles et des recensions que l'auteur, professeur à l'Ecole biblique de Jérusalem, a publiés soit dans la *Revue biblique*, soit dans d'autres revues et des ouvrages collectifs. Ces textes, souvent d'un accès malcommode avant d'être ici groupés, sont rangés non dans un ordre chronologique mais par sujets : problèmes scripturaires et de méthode herméneutique, problème de Jésus, théologie des Synoptiques, la cène, la passion et le Christ glorifié ; la théologie de saint Paul, le christianisme primitif, judaïsme et christianisme. Certaines de ces études sont d'une exégèse très fouillée (par ex. « La loi et la croix d'après saint Paul », « Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la captivité »), d'autres plus synthétiques et quelquefois destinées à un public non spécialiste (par ex. « la foi » dans les Synoptiques). Elles révèlent une science et une information très vastes, et surtout la pénétration d'esprit d'un grand maître de l'exégèse. Quant aux recensions et études critiques, nombreuses dans ces deux volumes et souvent fort développées (les ouvrages protestants y sont très représentés), elles montrent avec quel respect et quelle attention l'auteur entre dans la pensée d'autrui (K. Barth mis à part, dont l'auteur ne parle d'ailleurs qu'en passant, mais sans grand effort de compréhension), et entame avec elle un véritable dialogue — un dialogue souvent critique, mais d'une critique toujours constructive et soucieuse de faire valoir le positif qu'elle reconnait dans chaque ouvrage auquel elle s'adresse.

P.-Y. E.

*Fichier biblique de « Paroisse et Liturgie »*, publié sous la direction de Dom Th. Maertens, Editions de l'apostolat liturgique, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 412 fiches.

Dans un but très pratique, celui en particulier de permettre aux fidèles de mieux connaître la Bible grâce à un matériel simple et accessible,

« Paroisse et Liturgie » offre un fichier biblique excellent à tous égards. Six titres généraux rassemblent plus de 400 fiches traitant de sujets très divers : Dieu (Dieu vivant, Dieu Trinité, anthropomorphismes, Dieu créateur, etc), le Christ (Fils de l'homme, Messie, Christ et Moïse, transfiguration, etc), l'Eglise (Esprit et Eglise, corps mystique, apôtres, évêques, Marie, etc), l'Esprit saint dans la liturgie (culte, confirmation, mariage, etc), l'Esprit saint dans la vie morale (loi, grâce, imiter Dieu, joie, etc), réalités humaines (création, souffrance, vêtement, État, etc). Des tables renvoient à la fiche désirée selon un système tout à fait simple. Chaque fiche elle-même comprend un bref exposé général du sujet, la référence des principaux textes bibliques qui y correspondent, un commentaire rapide de ces textes et une colonne réservée à des notes personnelles. Relevons enfin le souci qu'a ce fichier d'intégrer l'étude de la Bible dans la liturgie de l'Eglise. A cet effet, une table permet de consulter rapidement toutes les fiches qui ont trait aux lectures d'un dimanche ou d'une fête.

C.-E. M.

James A. Robinson, *Le kéryme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, trad. E. de Peyer, Labor et Fides, Genève 1961 (Nouvelle série théologique, 11), 156 pages.

Condensé d'un cours donné en 1959 à Göttingen par un professeur californien, cet ouvrage est d'une lecture assez difficile parce qu'il se réfère à un grand nombre d'auteurs dont il suppose les positions connues du lecteur, et parce que sa langue — en français tout au moins — est très rébarbative. Mais il est important par sa manière d'envisager un problème capital de l'exégèse néotestamentaire allemande sous l'angle de son histoire et de ses rebondissements. Il aurait nécessité une étude critique compétente ; nous nous contenterons de donner un modeste et trop bref résumé de ses thèmes principaux.

Pour commencer, l'auteur montre que la recherche positiviste sur le Jésus historique, héritée du siècle passé, a abouti à la prise de conscience des limites et de la relativité de cette conception de l'histoire, en ce qui concerne Jésus notamment : s'intéressant seulement aux faits, aux idées, à la psychologie, elle passe à côté d'une dimension capitale des événements ; en outre on pense maintenant que les Evangiles ne constituent pas une source biographique scientifique ; enfin, voulant faire l'économie du caractère kérygmatique du Nouveau Testament, et de la décision personnelle de l'homme en face de ce kérygme, cette recherche positiviste n'est qu'un effort pour trouver un appui « mondain » en dehors de la foi. On a pu conclure que la question du Jésus historique était impossible (Barth, auquel s'est rallié Bultmann).

Cependant, cette question, après un temps mort, a été reposée. L'auteur examine alors les conditions de sa possibilité et de sa légitimité. Il montre que le problème est renouvelé si on l'envisage dans la perspective d'une histoire qui s'intéresse à la manière dont l'engagement existentiel des acteurs de l'histoire révèle leur conception de l'existence. Dès ce moment le kérygme redevient une source historique valable et permet de rencontrer la personne de Jésus. De plus, ainsi comprise, la recherche historique devient chez l'historien une ouverture à une rencontre, et cesse de s'opposer par principe à la foi. Au contraire, elle devient nécessaire, eu égard au fait que les Evangiles soulignent intentionnellement l'importance de l'histoire pour la foi, puisqu'ils proclament l'identité de Jésus humilié et du Seigneur glorieux. Le rôle de l'histoire ne sera plus de montrer que le kérygme est vrai, mais que la décision existentielle réclamée par celui-ci est vraiment une décision en face de Jésus. Les anciennes méthodes philologiques et de référence à l'histoire des religions devront donc se combiner chez l'historien avec une ouverture existentielle.



Ainsi, l'historien moderne doit se donner pour but de comparer la conception existentiale de Jésus (telle qu'elle se révèle dans le matériel historique envisagé comme authentique : les paraboles, certains *logia*) et celle du kérygme, afin d'examiner si elles demeurent identiques. La chose est possible, déclare l'auteur, avec preuves à l'appui, si l'on concentre la recherche sur la manière dont la proclamation du Royaume, par Jésus, révèle sa conception du présent, et donc de l'existence. Et l'auteur de terminer en montrant brièvement qu'à son avis cette conception de l'existence et de l'eschatologie se retrouve chez saint Paul.

P.-Y. E.

# Pères et Réforme

J. PINTARD, *Le sacerdoce selon saint Augustin, Le prêtre dans la cité de Dieu*, Mame, Paris 1960 *(Lumine in fidei)*, 423 pages.

Trois parties composent ce livre. La première (la plus neuve) étudie dans l'exégèse d'Augustin la manière dont celui-ci découvre le sacerdoce dans l'Ecriture, et plus exactement comment pour lui les figures sacerdotales de l'Ancien Testament constituent des ébauches du sacerdoce du Christ. La deuxième partie, dans la perspective de la *Cité de Dieu*, présente une synthèse de la théologie et de la spiritualité sacerdotales chez Augustin : cette synthèse part du sacerdoce du Christ, pour envisager ensuite la participation des fidèles, et, à leur rang particulier, des ministres de l'Eglise à ce sacerdoce. Une troisième partie dresse le bilan de ce que nous apporte l'œuvre d'Augustin (notamment ses lettres, ses sermons, ses *Confessions*) sur les réalités concrètes du sacerdoce dans le ministère épiscopal et dans les différents ministères qui gravitent autour de ce dernier. L'une des conclusions importantes de ce livre est la suivante : l'attention de l'Evêque d'Hippone, plus qu'à l'aspect objectif et formel des choses, s'attache aux réalités intérieures, allant sans cesse du visible à l'invisible. Il a saisi et vécu la réalité du sacerdoce dans la perspective de l'union au souverain Prêtre, et c'est la charité qui éclaire toute sa conception du sacerdoce.

Cette enquête, qui porte sur toute l'œuvre d'Augustin, révèle chez son auteur une grande familiarité avec cette œuvre. Citant de nombreux textes, et s'efforçant patiemment de mettre en valeur les différents aspects d'une pensée qui n'a pas recouru à une formulation systématique, cette étude réclame du lecteur lui-même de la patience, mais une patience qui est récompensée.

P.-Y. E.

AELRED DE RIEVAULX, *La vie recluse, la prière pastorale*, texte latin, introduction, traduction et notes par Ch. Dumont, moine cistercien, Le Cerf, Paris 1961 (Sources chrétiennes, 76, Série des textes monastiques d'Occident, VI), 217 pages.

La *Vie de recluse* est une lettre qu'Aelred, abbé cistercien anglais du XII[e] siècle, adresse à sa sœur — et à travers elle à toutes celles qui vivent la vie érémitique — pour lui donner : 1) une règle de vie qui sauvegarde la solitude, le silence, la prudence à l'égard des visiteurs, la fidélité de la prière ; 2) une exhortation sur l'ascèse, et plus particulièrement sur la chasteté, l'humilité, la charité ; 3) l'exemple d'une méditation. Sur ce dernier point, en effet, l'auteur, plutôt que de donner des règles et des principes, a écrit une méditation, orientée tour à tour sur le passé (la vie du Christ), sur le présent du chrétien, et sur le futur : le jugement et la vie éternelle. Très belle, cette méditation donne un rôle prononcé à l'imagination, par laquelle on peut revivre les scènes évangéliques, y participer, se glisser parmi les personnages ou même à leur place, par laquelle aussi on est transformé à l'image du Christ et conduit à l'imitation. — Une bonne introduction du traducteur dégage notamment ce qu'Aelred doit aux Pères du désert, à saint Benoit, etc. et ce qui fait son originalité.

La *Prière pastorale*, récemment découverte et éditée par Dom Wilmart, et introduite ici par Dom A. Hoste, est l'humble et admirable prière d'un homme qui intercède pour lui et pour le ministère pastoral que le Christ lui a confié. C'est là un texte que tout pasteur pourra non pas seulement lire une fois, mais prier souvent.

P.-Y. E.

SAINT AELRED DE RIEVAULX, *Textes choisis*, traduits et présentés par le R.P. Charles Dumont, O.C.S.O., Les Editions du Soleil Levant, Namur (Belgique) 1961 (Les Ecrits des saints), 187 pages.

Pour qui veut connaitre la pensée d'un saint, et s'en pénétrer, on ne saurait trop conseiller de lire et de méditer ses œuvres. Le très beau choix de textes et de sermons d'Aelred de Rievaulx que nous présente le Père Dumont, nous livre le fruit d'une méditation au centre de laquelle l'amour de Dieu et du prochain s'épanouit en plénitude de charité. Cette charité donne tout son sens à l'amitié spirituelle, faite de dilection, d'affection, de confiance et de joie ; union intime de deux âmes dont le Christ lui-même nous a donné l'exemple dans l'amitié qui l'unissait à saint Jean.

J.P.B.

MARTIN LUTHER, *Œuvres*, t. IX, Labor et Fides, Genève 1961, 371 pages.

Ce nouveau volume des œuvres de Luther traduites en français nous offre une trentaine de sermons — dont certains sont en fait des traités —, édités pour la plupart d'après des notes d'auditeurs. Les sermons réunis ici ont en commun cette caractéristique d'être liés à des circonstances particulières de la vie du réformateur, aux voyages qu'il dut entreprendre, à certains faits importants de la Réfome en Allemagne. Un aspect essentiel de l'action de Luther nous est ainsi rendu accessible. — Une brève notice fixe brièvement l'occasion de chacun de ces sermons.

P.-Y. E.

CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, The Westminster Press, Philadelphia 1960, 2 vol. 1734 pages.

Dans la série « The Library of Christian Classics » vient de paraître une édition de l'*Institution* de Calvin traduite par Ford Lewis Battles.

Une préface examine les différentes éditions, la théologie et le plan de l'*Institution*. Presque chaque page du texte même est pourvue de références et d'explications théologiques. Les deux cents dernières pages contiennent des bibliographies exhaustives des éditions et des études sur l'œuvre. Les index portent sur les citations bibliques, celles des auteurs philosophiques et théologiques de Platon à Calvin, les notions théologiques, les noms et les lieux, les mots hébreux, grecs et latins.

Avec cette édition on a atteint un niveau scientifique qui fait d'elle un instrument parfait pour l'étude du Réformateur.

La série comporte en tout 26 volumes des œuvres principales de la théologie jusqu'à la Réforme.

B.H.

ANDRÉ BIÉLER : *La pensée économique et sociale de Calvin*. Préface de Antony Babel, Librairie de l'université, Georg et Cie S.A., Genève 1959, 562 p.

Voici un livre qui mérite d'être lu. On aurait aimé, il est vrai, une introduction historique plus nuancée, et moins apologétique à l'égard de Calvin.

Cependant, la partie principale du livre expose clairement, à l'aide de nombreuses citations, la doctrine de Calvin sur les questions économiques et sociales. On se référera largement à cet ouvrage, non seulement si l'on s'intéresse à l'enseignement du réformateur genevois en cette matière, mais encore plus si l'on réfléchit aux problèmes de la vie sociale et économique. Les entêtes des paragraphes, les notes marginales ainsi que les index des noms propres et des matières, facilitent la lecture et l'utilisation du livre. La méthode de Calvin : « Demeurer à l'écoute aussi bien de la Parole de Dieu pour en discerner les exigences prophétiques, que des événements contingents pour en comprendre les fluctuations et l'évolution » (p. 516) reste valable.



Le sociologue saura gré à l'auteur d'avoir présenté et critiqué à la fin de son livre la thèse classique de Max Weber selon laquelle le calvinisme a été un facteur décisif de l'essor qu'a pris le capitalisme. Bien que l'auteur simplifie parfois l'argumentation de Weber, sa critique est valable dans l'ensemble : il existe bel et bien de très grandes divergences entre Calvin et le calvinisme puritain du 18e siècle analysé par Weber. Les principaux livres suscités par la thèse de Weber sont également présentés et discutés.

M.B.

# Théologie

*Lexikon für Theologie und Kirche*, rédigé par Josef Höfer et Karl Rahner, Band V : Hannover à Karterios, Verlag Herder, Freiburg 1960, 1383 pages.

Chaque volume de ce grand dictionnaire nous fait de nouveau admirer le renouveau actuel, parfois presque vertigineux, de la théologie catholique, renouveau biblique, liturgique, dogmatique et surtout œcuménique. Dans ce dictionnaire n'est pas seulement donnée une information précise et solide de la main de grands spécialistes, mais — c'est cela qui lui confère une importance durable — on y trouve aussi des stimulants pour une réflexion théologique nouvelle sur tous les points où une actualisation, un approfon-

dissement, un enrichissement sont nécessaires. Face au grand dictionnaire de théologie protestante (la RGG actuellement aussi en réédition) ce « Lexikon für Theologie und Kirche » est en train de devenir un monument de l'émulation spirituelle dans le domaine de la pensée théologique.

La qualité de l'ensemble fait oublier certains défauts de détail : l'article sur les icônes nous a paru insuffisant, celui sur les mouvements Haute-Eglise contient quelques erreurs manifestes ; on est également un peu déçu de la brièveté de l'exposé sur le Saint-Esprit. Selon le sondage que nous avons pu faire un véritable esprit œcuménique anime la plupart des collaborateurs, que leur sujet soit « l'hérésie », les problèmes de l'intercommunion, « le dialogue interconfessionnel » (exposé audacieux et très spirituel d'Otto Karrer), ou Jean Hus, les Huguenots, Jean Damascène. Dans tous les grands articles la présentation de la pensée de la Réforme est excellente.

Les pages écrites par J. Ratzinger sur « le ciel » et « l'enfer », sur « l'ascension » et « la descente aux enfers » nous ont particulièrement plu à cause de leur clarté et leur pensée christocentrique. Mais l'article qui est de loin le plus important (et certainement un peu la pierre de touche de tout ce dictionnaire) est celui sur Jésus-Christ. L'exégète A. Vögtle y donne le fruit de longs travaux sur « Jésus-Christ d'après les sources historiques » : quelle maîtrise, quelle richesse de réflexion, quelle liberté dans ce domaine si épineux ! R. Schnackenburg traite « la Christologie néotestamentaire » avec la solidité qu'on lui connait. Remarquable est aussi l'exposé sur le développement dogmatique de la christologie à travers l'histoire de l'Eglise : en onze colonnes seulement A. Grillmeyer donne une synthèse pénétrante et vigoureuse. Le sommet cependant de cet article est la contribution systématique de Karl Rahner. Selon son habitude dans ce dictionnaire, l'auteur, après avoir rappelé l'enseignement du magistère, passe tout de suite aux problèmes actuels de la christologie systématique. Il met le doigt sur les points suivants qui nous paraissent en effet de grande importance : la nécessité d'une réflexion christologique à dimension *cosmique* (d'une « kosmische christozentrik ») ; une clarification en ce qui concerne *l'union hypostatique*, d'une part par une définition plus claire de ce qu'est au fond cette humanité que le Christ a assumée, de l'autre par une connaissance approfondie de ce qu'est l'hypostase propre du Verbe, ce donc en quoi cette hypostase qui a assumé notre nature, se distingue du Père et de l'Esprit ; ensuite une réflexion nouvelle sur *l'œuvre* du Christ et particulièrement sur la *conscience* que le Christ avait de lui-même et de sa mission ; et enfin il y a un problème nouveau dans le fait que tant d'hommes acceptent le Christ comme la dernière parole sur leur vie mais restent pourtant dans une formulation inexacte ou même fausse de cette foi ; que signifie pour nous leur foi en Christ ? Cette grande ouverture caractérise bien l'esprit dans lequel *tout* ce dictionnaire a été conçu.

F.S.

E.H. Schillebeeckx, O.P. *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu, Etude théologique du salut par les sacrements*, traduit du néerlandais par A. Kerkvoorde, Le Cerf, Paris 1960 (*Lex orandi*, 31), 270 pages.

Voici un ouvrage qui doit retenir l'attention, encore qu'il ne se lise pas très facilement, car il est le condensé, sans presque d'appareil scientifique en bas de pages, d'une grande étude dont l'auteur n'a mené à terme qu'une partie. Son intérêt majeur — théologique, liturgique, œcuménique — réside dans la manière dont toute la question des sacrements est rigoureusement et pleinement envisagée dans la perspective du mystère du Christ. Plus précisément, l'auteur, définissant le sacrement comme la visibilité historique de la rencontre de Dieu, part du fait que le Christ lui-même constitue le sacrement primordial, en tant qu'il est Dieu d'une manière humaine et homme d'une manière divine, et en tant qu'il est voulu par Dieu comme le seul accès au salut. Mais le Christ est aussi celui qui répond parfaitement à Dieu ; il est donc en même temps le mystère de notre sanctification et le mystère de notre culte rendu à Dieu. Et l'incarnation est un mystère trinitaire, car à l'obéissance du Fils sur la croix le Père répond par la glorification du Fils comme Kyrios, et de cette pleine réalisation de la filialité de Jésus-Christ résulte l'envoi de l'Esprit par le Kyrios glorifié. Le corps glorifié du Christ demeure le sacrement primordial, mais ce corps invisible ici-bas nous devient visible sacramentellement dans l'Eglise, manifestation visible et historique du salut. Le sacrement proprement dit se définit alors comme « un acte de salut personnel du Christ céleste lui-même, dans la forme de manifestation visible d'un acte fonctionnel de

l'Eglise ». Quant à la présence du Christ dans les sacrements, elle s'explique ainsi : les actes historiques et passés du Christ sont trans-historiques en tant qu'actes du Fils éternel de Dieu. Dans la célébration sacramentelle l'acte sauveur du Christ et son culte à Dieu sont rendus visibles, et le Christ y fait participer son Eglise : tout sacrement est communautaire.

C'est dans ce contexte christologique, ecclésial, personnaliste, que l'auteur va alors reprendre toute la réflexion scolastique pour en montrer les intentions profondes, si souvent incompréhensibles et suspectes de physicisme pour ceux qui sont étrangers à ce mode de pensée. — En ceci notamment ce livre est capital pour le progrès du dialogue œcuménique comme aussi pour l'approfondissement de la théologie catholique dans sa propre tradition —. L'auteur montre l'efficacité infaillible des sacrements en tant que gestes personnels du Christ, sans toutefois que ces gestes perdent le caractère d'une invitation qui ne veut pas forcer la réponse de l'homme. D'une manière éclairante, il réfère au caractère ecclésial et personnel des sacrements les différents problèmes afférents à leur validité : la structure liturgique du sacrement (acte et parole), le rôle du ministre et son intention au moins de poser un acte d'Eglise, l'intention minimale du sujet d'accepter pour lui le rite, même s'il n'y croit pas, l'institution des sacrements par le Christ (ce qui pose le problème du nombre des sacrements). Dans une perspective personnaliste l'auteur montre que la foi, si elle n'est pas la condition de la validité du sacrement (à cause de la priorité de l'amour du Christ sur la réponse de l'homme) fait partie de son essence, comme un acte d'amour et un engagement personnels répondant à ceux du Christ. Ainsi ces deux niveaux de l'acte sacramentel s'interpénètrent : celui de la validité objective et celui de la fécondité subjective, et l'auteur examine leurs rapports, avant de s'arrêter aux « effets » des sacrements en tant que rencontre *ecclésiale* du Christ, elle-même sacrement de la rencontre de Dieu. C'est l'occasion pour l'auteur de développer la doctrine du caractère concernant les sacrements du baptême, de la confirmation, de l'ordre. C'est aussi l'occasion pour lui de répondre à une question du pasteur Asmussen aux catholiques concernant la valeur que ceux-ci peuvent discerner dans les sacrements des Eglises de la Réforme. Le baptême étant hors de cause, répond l'auteur, il ne suffit pas de dire que la cène des réformés et des luthériens est invalide pour un catholique ; car, par rapport à ce que saint Thomas disait des sacrements judaïques, un catholique doit reconnaître à plus forte raison à cette cène une certaine valeur sacramentelle ; non seulement la valeur subjective d'un sacrement de désir, mais encore la valeur objective d'une figure de l'eucharistie (plus encore que ne l'est la pâque juive), qui contient des portions de christianisme explicite, et constitue une grâce objective en tant qu'elle est la manducation spirituelle du sacrement de l'eucharistie, et que certains aspects fondamentaux de l'eucharistie y figurent.



Vécue et déployée autour de la pratique sacramentelle, c'est toute la vie chrétienne qui, à son tour, devient sacrement de la rencontre du Christ, motif de crédibilité de la foi chrétienne ; ce qui suppose — l'auteur parle brièvement de cette question capitale pour l'Eglise de notre temps — que ce sacrement soit suffisamment planté au sein du monde, et que l'apostolat soit d'abord la traduction d'une rencontre avec Dieu, un témoignage d'amour et de sainteté. Cependant il faut ajouter — c'est le thème du bref chapitre final — que nos actes ne sont pas la mesure du don que Dieu fait dans les sacrements : la grâce de Dieu en nous dépasse ce que nous en assimilons visiblement ; elle nous prévient et nous précède toujours, guérissant peu à peu notre impuissance à la recevoir pleinement.

Bien qu'un peu développé notre compte-rendu ne pouvait qu'essayer de présenter et de situer ce livre important, particulièrement dense et de ce fait impossible à résumer. Ce dernier appartient à ces œuvres qui, par leur effort d'approfondissement et d'intégration, font avancer le dialogue interconfessionnel.

P.-Y. E.

ROMANO GUARDINI, *Royaume de Dieu et liberté de l'homme*, trad. de Marlyse Guthmann, Desclée de Brouwer, Tournay 1960 (Présence chrétienne), 251 pages.

Le lien d'unité de cette série d'études données pendant la guerre est aussi un thème majeur de la pensée de l'auteur : le mystère de la seigneurie

de Dieu en tant qu'elle réserve et inclut la liberté de l'homme. Dans ce livre, ce thème est envisagé en particulier sous l'angle de la patience de Dieu, de sa providence, de l'insertion de la révélation dans l'histoire, du cheminement de la foi à travers les doutes et les étapes de la vie, du purgatoire, envisagé comme l'occasion pour le croyant de se parfaire en Dieu, etc. On aimera retrouver dans ces chapitres les traits caractéristiques de l'enseignement de l'auteur : la simplicité et la liberté alliées à la pénétration et à la rigueur de la pensée, comme aussi un grand souci de réfléchir théologiquement en fonction des courants de pensée qui façonnent l'homme d'aujourd'hui.

P.-Y. E.

# Ecclésiologie

B. Botte, H. Marot, P.-Th. Camelot, Y. Congar, H. Alivisatos, G. Fransen, P. de Vooght, J. Gill, A. Dupront, R. Aubert, *L'histoire des conciles, contribution à l'histoire de la vie concilaire de l'Eglise*, Le Cerf — Chevetogne, Paris — Chevetogne 1960, 348 pages.

Une bonne partie des problèmes liés à la tradition — et aux difficultés confessionnelles qu'elle suscite — réapparaissent à propos de la théologie du concile. Le P. Congar le montre en conclusion d'un livre qui rassemble dix études sur l'histoire des conciles. Ces études ont été présentées à la session œcuménique de Chevetogne en 1959 par des spécialistes : à partir de la collégialité dans le Nouveau Testament et jusqu'au concile du Vatican en 1870, elles envisagent successivement l'histoire des conciles anténicéens, celle des quatre premiers conciles œcuméniques et leur primauté de fait dans la tradition, l'histoire des conciles œcuméniques V$^{e}$-VIII$^{e}$ et celle des conciles médiévaux, la victoire momentanée du conciliarisme à Constance et à Bâle, l'accord fugitif entre Grecs et Latins à Florence, la dimension et la signification historiques du concile de Trente. L'histoire des conciles est compliquée, et il faut se réjouir qu'elle nous soit rendue accessible dans ce qu'elle a d'essentiel. Le P. Congar, comme nous le disions, conclut ces exposés d'histoire par des remarques qui situent d'abord les points controversés entre orthodoxes, catholiques, protestants. Il note aussi le caractère collégial qui appartient à l'essence même de l'Eglise, s'efforce de cerner à partir de l'histoire en quoi consiste l'œcuménicité du concile, montre Dieu à l'œuvre dans le caractère humain des conciles, et suggère de manière intéressante que, historiquement, l'ecclésiologie a toujours été en tension entre deux pôles qu'on doit se garder de séparer : l'Eglise comme corps (symbolisée par le concile) et l'Eglise comme *potestas* (représentée pour les catholiques par le pape).



P.-Y. E.

M. Nédoncelle, R. Aubert, P. Evdokimov, Y. Congar, J. Audinet, J.R. Geiselmann, B.D. Dupuy, A. Chavasse, V. Conzemius, A. Latreille, J. Lecler, W. Bartz, H.F. Davis, O. Rousseau, *L'ecclésiologie au XIX$^{e}$ siècle*, Le Cerf, Paris 1960 (Unam Sanctam, 34), 393 pages.

Ce volume publie 13 études prononcées à un colloque qui eut lieu en novembre 1959 à Strasbourg sur le thème de l'ecclésiologie au 19$^{e}$ siècle.

Le rapport de R. Aubert passe en revue les différents foyers de réflexion ecclésiologique jusqu'au concile de 1870. D'abord la France où Joseph de Maistre et Lamennais proclamaient l'ultramontanisme comme la seule garantie contre le chaos politique et religieux.

En Allemagne, grâce à l'influence du romantisme et du retour à l'étude des Pères de l'Eglise, naîtra un sens profond du mystère de l'Eglise, communion dans l'Homme-Dieu par le Saint-Esprit (Möhler). Ici on réagissait vigoureusement contre l'ecclésiologie d'un Joseph de Maistre.

Le troisième centre était l'université grégorienne à Rome où un nombre grandissant d'étrangers venaient étudier pour retourner ensuite chez eux en adhérents des théories de l'ultramontanisme, qui, après le concordat de 1855, gagna l'université de Vienne.

Pour l'Angleterre c'est Newman et Manning qu'il faut mentionner, dont la contribution originale fut la mise en relief de l'œuvre du Saint-Esprit, du laïcat et la théorie de l'évolution.

Le titre du rapport brillant et richement documenté du P. Congar est bien significatif : « L'Ecclésiologie de la Révolution française au Concile du

Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité ». A l'anarchie universelle qui suivait la Révolution on opposait l'idée d'une autorité infaillible. L'auteur poursuit l'essor de l'ultramontanisme et les répercussions de la pensée de Möhler sur Passaglia, Schrader, Scheeben et Franzelin. Le concile assumait les divers courants, bien que l'ultramontanisme l'emportât sur les autres. Congar estime pourtant que le concile n'a pas défini une pure monarchie papale. « Le concile n'a pas déduit l'infaillibilité de l'Eglise de celle du pape, il a situé l'infaillibilité du pape *dans* celle de l'Eglise, et la fonction du pape *dans* la communion du corps » (p. 111).

En donnant ainsi des aperçus, ces articles permettent de situer les études de J.R. Geiselmann et de B.D. Dupuy sur Möhler, celle sur Scheeben par W. Bartz, et le tableau que H.F. Davis nous peint du personnage attachant qu'était Newman. Signalons aussi la riche monographie sur Döllinger par V. Conzemuis.

J. Audinet présente des documents intéressants sur l'enseignement d'un gallicanisme modéré à Saint Sulpice, tandis que A. Chavasse montre, entre autres choses, que dans les travaux préparatoires du Concile, c'est l'Eglise universelle qui fut considérée comme le sujet de l'infaillibilité.

Deux études portent sur les relations Eglise-Etat : de J. Lecler et de A. Latreille ; la dernière va jusqu'à nos jours. Dom O. Rousseau parle de l'œcuménisme et P. Evdokimov sur « Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au 19e siècle ». On a eu la bonne idée d'ajouter un résumé des discussions.

Après une telle lecture, on est en droit de penser que le nouveau concile pourra profiter de l'incontestable progrès de la théologie catholique en notre siècle et, entre autres, « réexpliquer, compléter et préciser » la définition de la primauté et de l'infaillibilité, créant ainsi un plus grand équilibre entre les fonctions du pape et celles de l'épiscopat. Cela serait un enrichissement pour l'ecclésiologie catholique et ne pourrait que réjouir les non-catholiques bien que toutes les objections ne puissent pas tomber pour autant. Mais ce serait incontestablement un important pas en avant dans la marche vers l'unité chrétienne.

B.H.

MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, herausgegeben von Josef Höfer, Verlag Herder, 3e édition, Freiburg 1958, 778 pages.



C'est avant tout le mouvement liturgique en Allemagne qui a mis en lumière l'œuvre de Scheeben. Son attrait est dû surtout au rôle central de l'ecclésiologie où il s'est profondément inspiré de la pensée organique et physique des Pères grecs. *Les mystères du christianisme* (1865) constitue sa synthèse ecclésiologique, mais ce n'est que récemment qu'on a vu paraître une édition intégrale, comprenant les dernières notes marginales de l'auteur, de ce travail important.

Les commentaires solides de l'éditeur offrent une aide didactique pour la compréhension de passages parfois difficiles et nous introduisent de plus dans les travaux allemands récents.

A la fin un régistre de citations bibliques, d'auteurs et de matières très détaillé contribue à faire de ce volume une de ces éditions exemplaires dont les allemands sont les spécialistes.

B.H.

# Missions

LESSLIE NEWBIGIN, *La mission mondiale de l'Eglise*, Société des Missions Évangéliques de Paris, Paris 1959 (Présence de la Mission), 105 pages.

Il n'est probablement plus besoin de recommander ce remarquable livre de l'évêque Newbigin. Ces pages rappellent son livre sur l'Eglise, elles frappent par la grande autorité de ce théologien, par la clarté de sa pensée, par l'actualité de son enseignement. Une traduction allemande a paru peu de temps après l'édition anglaise et presque en même temps que la traduction française.

Ce livre est une des contributions les plus importantes dans la discussion autour de l'intégration du Conseil International des Missions dans le Conseil œcuménique des Eglises. Le grand thème qui domine tout l'ouvrage, est la thèse que l'Eglise est la mission.

Elle ne la fait pas dans certains de ses organismes, mais elle l'*est*, elle « existe en étant missionnaire comme le feu existe en brûlant ». Très importante nous est parue aussi la mise au point concernant les rapports entre *koinonia*, *diakonia* et *martyria* dans la vie de l'Eglise. « La réalité fondamentale, c'est la création d'un être nouveau par la puissance du Saint-Esprit. Cet être nouveau est la vie en communauté (koinonia) dans l'Eglise. C'est de cette création nouvelle que le service et l'évangélisation jaillissent tous deux, et c'est d'elle qu'ils tirent leur valeur. » « Cette réalité nouvelle, à savoir la présence active du Saint-Esprit parmi les hommes, est le premier témoignage, antérieur à toute activité spécifique de service et de prédication... L'évangélisation est une partie de la mission de l'Eglise, mais elle ne constitue pas toute cette mission... Chacune de ces deux activités a sa dignité propre dans la totalité de la mission et aucune ne devrait être subordonnée à l'autre. »

Examinant les principes d'action pour aujourd'hui, l'auteur fait des remarques pertinentes sur le problème de la « frontière missionnaire », sur la nécessité d'échanges entre jeunes et vieilles Eglises, et il donne des suggestions sur ce qu'elles pourraient faire les unes pour les autres et sur ce qu'elles pourraient faire ensemble. Il recommande aussi l'institution d'une sorte d'ordre missionnaire œcuménique d'hommes et de femmes consacrés pour toute leur vie à un ministère de missionnaires, et disponibles pour un service de durée variable, là où ils seront le plus nécessaires, et où que ce soit ». Autour d'eux pourrait se grouper un Tiers-Ordre de chrétiens qui sont outre-mer comme fonctionnaires, dans l'industrie, etc.

Nous n'avons fait que reproduire quelques idées de ce livre si dense. Il faut lui souhaiter une très large diffusion.

F.S.

*Voie Nouvelle*, Présence de la Mission, Société des missions évangéliques de Paris, Paris 1961, 130 pages.

En décembre 1960, pour la première fois quatre jeunes Eglises autonomes ont participé aux travaux de l'Assemblée générale de la Société des Missions évangéliques de Paris. Sous le titre « Voie Nouvelle » sont rassemblés les exposés des quatre représentants de ces Eglises : les pasteurs Kotto (Cameroun), Ralambomahay (Madagascar), Kpotsra (Togo) et Thidjine (Nouvelle-Calédonie). On peut souligner trois constantes importantes dans ces exposés : l'autonomie a été saluée avec joie mais ne s'est pas faite sans difficultés ; cette autonomie n'a pas supprimé la nécessité de missionnaires européens, des appels pressants sont adressés dans ce sens ; l'accession à l'autonomie est allée de pair avec l'admission au Conseil œcuménique (ce qui n'empêche pas, hélas, un certain nombre de remarques un peu amères et agressives à l'égard du catholicisme).



Le livre s'achève par le rapport du pasteur Bonzon, directeur de la Société des Missions évangéliques de Paris. Sous les titres « Témoignage », « Service » et « Communion en Christ », il analyse les problèmes qui se posent aujourd'hui à la mission.

« Voie Nouvelle » est à tous égards un livre précieux. Simple et concret, il pourra aider les pasteurs à préparer une prédication missionnaire, informer les fidèles sur la situation actuelle et les orienter sur la manière dont on doit aujourd'hui concevoir la mission, il sera aussi une bonne introduction aux problèmes missionnaires à l'usage de ceux qui ont reçu vocation.

C.-E. M.

*L'abbé Jules Monchanin*, en collaboration, Collection « Eglise Vivante », Casterman, Paris-Tournai 1960, 200 pages.

Heureusement, l'intérêt pour la grande tentative missionnaire de l'abbé Monchanin reste vivant. Ce prêtre lyonnais exceptionnellement doué du point de vue intellectuel partait aux Indes pour y vivre à l'indienne sa vie chrétienne et penser chrétiennement en milieu spirituel indien. Depuis sa mort en 1957 on se rend de mieux en mieux compte de tout ce qui est à recevoir de cette expérience étonnament courageuse et dépouillée, de tout ce qui signifie pour nous ce « symbole Monchanin » comme l'écrivait un de ses amis indiens.

Ce livre présente l'abbé Monchanin qui s'exprimait souvent dans une pensée difficile, de la façon la plus accessible. D'abord par des « notes biographiques » sobres, mais pourtant assez complètes, du père Duperray. Ensuite par les « témoignages » d'une trentaine de personnes qui l'ont connu et lui

ont été très proches dans sa recherche. Et enfin par la présentation de quelques « textes inédits » de sa main, traitant de différents sujets.

En ce moment où il est probablement encore trop tôt pour écrire une biographie exhaustive cette façon de le présenter était certainement la meilleure pour faire connaître l'intention de sa vie. La suite des témoignages surtout donne une impression très vivante de cette personnalité si riche et si humaine. Relevons ici, comme particulièrement beaux et intéressants les témoignages des Clarisses de Rabat, du père R. Panikkar et surtout, celui de Madeleine Biardeau qui a peut-être le mieux saisi la souffrance profonde de cette confrontation entre christianisme et culture indienne. Nous regrettons un peu qu'on n'ait pas saisi l'occasion de la publication de ce livre pour rééditer quelques autres écrits de l'abbé, à présent difficilement accessibles parce que dispersés en différentes revues.

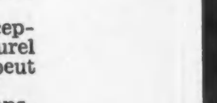
Cependant les quelques textes donnés ici sont déjà d'une telle richesse et d'une telle profondeur qu'ils peuvent suffire. Le caractère presque incomplet du livre fait encore mieux saisir l'appel de cette vie, l'appel que constitue le charisme extraordinaire que Dieu a confié à ce précurseur.

F.S.

CARDINAL COSTANTINI : *Réforme des missions au 20e siècle*. traduit et adapté de l'italien par Jean Bruls, Collection « Eglise Vivante » Casterman, Paris-Tournai 1960, 284 pages.

L'auteur de ce livre est probablement un inconnu pour la plupart de nos lecteurs. Peut-être certains ont-ils retenu son nom au moment de l'annonce du Concile ; on apprenait alors que déjà sous Pie XII un cardinal avait préparé tout un dossier sur le sujet du concile. Ce cardinal qui venait de mourir, était Celso Costantini qui avait été de 1922 à 1933 le premier délégué du Saint-Siège en Chine et qui fut ensuite secrétaire de l'organisme central des missions catholiques, la Congrégation *de Propaganda Fide*.

Ce livre contient les notes que le cardinal a prises tout au long de sa vie. Un certain choix s'était imposé au traducteur, car dans l'édition italienne ces notes recouvrent cinq volumes. Dans cette traduction ne nous sont donnés que les passages les plus intéressants, regroupés par thèmes. C'est surtout la période du ministère en Chine qui reçoit ainsi tout l'accent, et cela est juste car cette expérience chinoise éclaire de façon étonnante les situations actuelles en d'autres pays et d'autres parties du monde. La valeur de ce livre dépasse largement la connaissance historique de cette période ; en réalité c'est toute la perspective missionnaire de l'Eglise universelle qui est en jeu. Ce livre nous semble un des meilleurs moyens pour initier aux préoccupations les plus authentiques de la mission de l'Eglise catholique durant ce dernier demi-siècle. Comme le dit l'auteur lui-même : trois grands faits caractérisent le nouveau réveil et la réforme missionnaires :



1) les missions sont ou vont être définitivement dégagées des lourdes protections ou patronages civils ;

2) les missions étrangères s'enracinent en Eglises locales, fondées avec la hiérarchie autochtone ;

3) le génie et la tradition de chaque peuple sont respectés, par l'acceptation de tout ce qu'il y a de naturellement bon dans le patrimoine culturel et éthique des diverses nations, par la christianisation de tout ce qui peut être christianisé.

Tout au long de ces notes la personnalité attachante de l'auteur transparaît : sa lucidité, son ouverture, son humour, son sens de l'art, sa simplicité, même dans l'approche des problèmes missionnaires les plus délicats, sa connaissance très sûre de l'histoire des missions qui lui indique souvent la voie dans la recherche des solutions actuelles, et surtout sa piété biblique dont témoignent particulièrement les exhortations profondément évangéliques données aux prêtres chinois qu'il a groupés dans la congrégation des « Disciples du Seigneur ». Nous recommandons ce livre très vivement à tous ceux qui veulent mieux connaître l'esprit des missions catholiques dans ce qu'elles ont de plus *audacieux* et de plus *officiel* à la fois ; on est en effet étonné de découvrir quelle distance il y avait entre les directives de Rome et la pratique de la majorité des missionnaires, et quel combat il fallait souvent soutenir pour arriver à l'application de ces directives.

F.S.

# Orthodoxie et Anglicanisme

JEAN MEYENDORFF, *L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Le Seuil (Les Univers), Paris 1960, 208 pages.

Pour un esprit occidental, l'Eglise Orthodoxe conserve toujours quelque chose d'énigmatique : aussi faut-il être très reconnaissant au professeur Meyendorff qui, dans ce petit livre, présente un résumé de l'histoire et de la doctrine orthodoxes d'une manière parfaitement adaptée aux lecteurs qu'il veut atteindre.

Son exposé présente l'orthodoxie sous deux aspects. C'est en premier lieu un vaste et rapide survol de l'histoire de l'Eglise des premiers siècles et des conciles, puis de l'Eglise orientale après le schisme : l'Eglise byzantine et les tentatives d'union, l'invasion turque, les contacts avec l'occident et les confessions de foi qui en résultèrent, l'Eglise de Russie. En deuxième lieu, ce livre décrit la doctrine, la spiritualité et l'ecclésiologie orthodoxes.

On lira avec un intérêt particulier le chapitre traitant de l'Eglise Orthodoxe aujourd'hui, qui passe en revue chaque autocéphalie pour en donner les caractéristiques principales.

C.-E. M.

*La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Bibliothèque orthodoxe, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1960, 150 pages.

Pour inaugurer leur nouvelle « Bibliothèque orthodoxe », les éditions Delachaux et Niestlé nous offrent un livre remarquable à tous égards qui se compose de quatre études :

NICOLAS AFANASSIEFF : *L'Eglise qui préside dans l'amour.*

Pour résoudre le problème de la primauté, Afanassieff part des deux formes que l'ecclésiologie a prises dans l'histoire. L'ecclésiologie « universelle », créée par saint Cyprien, considère que l'Eglise est un organisme unique dont chaque Eglise locale est une partie. Elle se situe dans le contexte du droit et elle implique la « primauté » qui peut être définie : pouvoir juridique d'un évêque. Selon l'ecclésiologie « eucharistique » primitive, chaque Eglise locale rassemblée autour de l'eucharistie est la plénitude de l'Eglise. L'union de concorde et d'amour qui existe entre les Eglises locales se manifeste par la « réception » : acceptation par chaque Eglise de ce qui se passe dans les autres. Cette ecclésiologie se situe dans le contexte de la grâce et elle implique la « priorité » qui peut être définie : autorité (non pouvoir) de témoignage, de réception d'une Eglise (non d'un évêque) qui préside dans l'amour. C'est de cette autorité-là que furent revêtues Jérusalem, puis Rome.



NICOLAS KOULOMZINE : *La place de Pierre dans l'Eglise primitive.*

Cette étude veut montrer les limites de la primauté de Pierre à deux égards : d'une part Pierre l'exerça avec les Douze et au sein de l'Eglise de Jerusalem seulement ; d'autre part il ne l'exerça que pour un temps, jusqu'à son départ de Jérusalem.

JEAN MEYENDORFF : *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine.*

Il est deux problèmes que les théologiens byzantins ne confondent pas : le ministère personnel de Pierre et sa succession. Parmi les apôtres, Pierre a la primauté, il est le coryphée des apôtres, peu de théologiens le nient. Mais il n'en découle pas que le pape soit son unique successeur, ni qu'il ait un pouvoir de juridiction sur toute l'Eglise. En effet : Pierre fut apôtre universel et non évêque de l'Eglise locale de Rome. Tout évêque est donc son successeur ; en conséquence, la primauté de Rome ne relève pas de la succession de Pierre mais de sa situation de capitale impériale ; cette primauté n'est qu' « analogue » à celle de Pierre, en vue du bon ordre de l'Eglise, car toute Eglise locale possède la plénitude de l'Eglise de Dieu ; la primauté de Pierre est liée à sa confession de foi, le pape n'est successeur de Pierre que dans la mesure où il garde la foi de Pierre.

ALEXANDRE SCHNEEMANN : *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe.*

Après avoir décrit la contradiction qui existe entre l'ecclésiologie traditionnelle de l'Eglise d'orient, eucharistique, et le droit en vigueur aujourd'hui, basé sur une ecclésiologie universelle (les autocéphalies), cet article examine les formes de primauté que peut admettre l'ancienne ecclésiologie : le concile n'est pas un pouvoir sur les Eglises mais la manifestation de leur unité ; la primauté régionale, la primauté métropo-

litaine et la primauté universelle d'une Eglise, primauté qui n'est pas un pouvoir sur les évêques, mais un privilège d'autorité, une présidence dans l'amour, la manifestation de l'unanimité des Eglises. Le principe d'autocéphalie est né de deux erreurs : la fusion de l'Eglise et de l'Etat, le nationalisme religieux.

Si l'on désire être informé sur l'ecclésiologie orthodoxe dans un langage théologique accessible à un esprit occidental ; si, dans sa recherche ecclésiologique, on voudrait éviter à la fois l'écueil romain où l'Eglise locale est absorbée dans l'Eglise universelle et l'écueil protestant où il n'existe aucune garantie d'unité entre les diverses Eglises locales, il faut absolument lire ce livre car la solution qu'il apporte ouvre de très larges perspectives œcuméniques.

C.-E. M.

STEPHEN NEILL, *L'Anglicanisme et la Communion Anglicane*, Editions du Seuil, Paris 1961, 422 pages.

Ce livre représente l'ouvrage « *Anglicanism* » de l'évêque anglican Stephen Neill, en édition française. Après ce que nous avons dit au sujet de la version originale (*Verbum Caro* N° 48 p. 405ss) il ne nous reste ici qu'à exprimer notre certitude que se réaliseront les espoirs que l'auteur a formulés à la fin de sa préface à cette édition française où il écrit : « J'espère que mon livre sera jugé digne d'intérêt et qu'il pourra contribuer à dissiper certains malentendus ou incompréhensions, comme il peut en subsister dans les milieux chrétiens d'expression française ». Et : « J'espère avoir réussi à faire sentir au lecteur quelque chose de la profonde affection qu'un anglican sincère ressent pour l'Eglise dans laquelle il rencontre chaque jour la présence vivante du Christ.

L. v. B.

## Œcuménisme

MAXIMILIAN RŒSLE ET OSCAR CULLMANN, *Begegnung der Christen*, Studien evangelischer und katholischer Theologen. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart et Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1959, 696 pages.

OSCAR CULLMANN — OTTO KARRER, *Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse*, Gemeinschaftsausgabe des Zwingli-Verlages Zürich und des Benzinger Verlages, Einsiedeln Zürich Köln. 1960.

Le professeur protestant O. Cullmann de Bâle et le Père Bénédictin M. Rœsle de Einsiedeln ont édité ensemble chez Evangelisches Verlagswerk Stuttgart (protestant) et Verlag Josef Knecht Frankfurt (catholique) sous le titre « Rencontre des chrétiens » un ouvrage de presque 700 pages dans lequel 17 différents sujets d'importance œcuménique sont traités chaque fois (à deux exceptions près) par un théologien protestant et un théologien catholique. A lui seul ce fait doit réjouir chaque chrétien qui a la passion de l'unité visible du Corps du Christ. Le livre, dont la première édition était épuisée en quelque six semaines — cas unique pour un « Festschrift », — est dédié à Otto Karrer (Lucerne) à l'occasion de son 70e anniversaire. Ce pionnier œcuménique prit depuis longtemps l'initiative de rencontres interconfessionnelles de théologiens et laïcs en Suisse. En guise d'introduction à l'ouvrage, O. Karrer a écrit une autobiographie très belle qui, en elle-même, nous enseigne déjà ce qu'est une véritable ouverture œcuménique. La bibliographie de K. qu'on trouve dans cet ouvrage donne la liste de 183 publications qui touchent à des domaines très divers : « Newman », « saint Augustin », « Mystique », « Méditation », « Cure d'âmes », « Bible », « Œcuménisme ».

Dans ce livre toutes les questions qui ont une importance dans le dialogue protestant-catholique d'aujourd'hui ont été abordées. Les auteurs, pour la plupart allemands et suisses (en grande partie déjà connus pour leur participation à ce dialogue), ont généralement pu échanger leurs idées principales et parfois même leurs brouillons, avant d'écrire chacun pour sa part leur contribution sur un même sujet.

Les deux premières études sont à juste titre consacrés au sujet « Jésus et l'Eglise » (E. Fincke et A. Vögtle). Il y a des articles remarquables sur « Ecriture et tradition » (par deux spécialistes de la question E. Kinder et J.R. Geiselmann) et sur « Justification et sanctification » (par H. Küng et



A. Köberle ; ce dernier par exemple montre nettement quelle place prennent dans les écrits confessionnels luthériens les bonnes œuvres et la sanctification). En quatre contributions est traité le problème de Pierre et de la primauté ; surtout du point de vue exégétique et historique (J. Hofstetter). En examinant les facteurs historiques dans les divisions, en relation avec la problématique actuelle de l'unité, H. Dombois et le P. Yves Congar, O.P. donnent une aide précieuse pour une meilleure compréhension de la situation d'aujourd'hui et ouvrent des perspectives pour les études futures. La belle méditation « Marie en tant qu'image de la grâce et de la sainteté », écrite par Werner Meyer, stimulera par sa richesse le chrétien protestant dans sa réflexion sur la signification de la Vierge Marie dans la vie de la foi.

L'article du défunt professeur K. Kindt nous semble particulièrement intéressant. En étudiant deux écrits tardifs de Luther et un écrit de Melanchthon il essaie de prouver que ces réformateurs ont compris la Réforme tout à fait autrement que beaucoup de théologiens protestants (et même divers catholiques) contemporains, qui voudraient faire de l'histoire de la Réforme une histoire des répercussions de la théologie du jeune Luther.

Mentionnons encore les récits utiles « Profession de l'unité de l'Eglise dans la chrétienté divisée — Mouvements nouveaux dans le monde protestant » (R. Mumm) et « La voix de l'évangile — Connaissances et expériences dans l'Eglise catholique » (P. Th. Sartory, O.S.B.).

L'article encourageant du professeur J.-J. von Allmen « La division empirique et la vocation à l'unité » est déjà connu des lecteurs de *Verbum Caro* N° 53. En « Directives pour la méthode de travail dans la théologie de Luther » le collaborateur du *Möhler-Institut* (catholique), A. Brandenburg, propose — et on aimerait que cet appel trouve une réponse — qu'une équipe de théologiens catholiques se mette à un travail ordonné et systématique sur Luther pour pouvoir entrer en discussion avec des théologiens protestants qui travaillent avec une même méthode. Une telle théologie apologétique pourrait ensuite devenir une vraie théologie de rencontre, dit B. Le livre présent donne pour l'avenir l'espoir d'un dialogue théologique plus intensif et plus large dans un esprit fraternel et ouvert.

Signalons encore un petit livre, préparé conjointement par un protestant (Oscar Cullmann) et un catholique (Otto Karrer) et qui est édité en même temps par une maison protestante (Zwingli-Verlag) et catholique (Benzinger Verlag). Sous le beau titre « Unité dans le Christ » on trouve 13 courts articles écrits par des auteurs catholiques et protestants de Suisse, surtout des prêtres et des pasteurs qui sont en contact étroit avec les paroisses ; issus de la pratique d'un cercle œcuménique, ces textes sont théologiquement moins exigeants et s'adressent ainsi à un public plus large bien qu'ils concernent surtout la situation suisse. On veut aider à mieux comprendre le chrétien de l'autre confession pour éviter toute sorte de polémique. Dans ce bon esprit on aborde des problèmes actuels comme « l'attitude œcuménique du protestant » (par H. R. v. Grebel), « l'attitude œcuménique du catholique » (E. Egloff), « problèmes communs de l'éducation en face de l'avenir menaçant » (L. Kunz), « tâches œcuméniques de la femme » (E. Bebie-Wintsch). On peut se réjouir particulièrement en lisant les articles « l'œcuménisme et la fidélité à la tradition confessionnelle héréditaire » par J. L. Leuba (il souligne aussi la nécessité de prendre au sérieux les répercussions du Saint-Esprit dans chaque communauté où l'on croit à Jésus-Christ), « possibilités pour un dialogue entre catholiques et protestants » (P. Vogelsanger), « dix commandements ou vœux pour les relations avec les chrétiens d'une autre confession » (F. Blanke). Dans sa belle conclusion « regarde en arrière et en avant » O. Karrer donne aux instituteurs entre autres le conseil suivant : que ce qui est sacré aux chrétiens de l'autre confession ne puisse se sentir offensé. Cette directive est bien gardée dans ce petit livre de bonne volonté.



Ch. v. W

MAURICE VILLAIN, *Introduction à l'Œcuménisme*, 9e mille, 3e édition revue et augmentée (Collection « Eglise vivante »), Casterman, Paris 1961, 328 pages.

Voici déjà la troisième édition d'un livre dont nous souhaiterions la plus grande diffusion possible. On est de nouveau frappé par l'ardeur, l'expérience vécue et la vaste culture œcuménique de l'auteur. En plus du souci profond qu'il a de nous initier à l'œcuménisme spirituel de son maître, l'Abbé Couturier, le Père Villain est particulièrement préoccupé du côté

« pratique » et « matériel » de l'œcuménisme. L'information riche et exacte, ainsi que les pages sur les approches spirituelles des différentes confessions, incitent le laïc et le théologien, catholique ou protestant, à s'engager résolument sur la voie de l'unité chrétienne.

Avant la prochaine Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, avant un éventuel synode pan-orthodoxe et en vue du futur Concile œcuménique du Vatican, les *addenda* à la 3e édition revêtent une valeur importante : en particulier ceux qui concernent l'orthodoxie, l'histoire de l'œcuménisme et les résultats du dialogue de ces dernières années.

Cette réédition nous paraît très complète et efficace. On souhaiterait que cet ouvrage si précieux fût traduit en diverses langues, avec certaines adaptations selon les situations œcuméniques locales.

A. d. K.

# Théologie pratique

JEAN RILLIET, *Le pasteur et son métier*, préface de Marc Bœgner, Arthème Fayard, Paris 1961, 180 pages.

A l'intention des laïcs qui connaissent mal le travail de leur pasteur, à l'intention des étudiants qui se préparent au ministère, et aussi à l'intention de ceux qui ont une longue expérience de vie pastorale, le pasteur français de Zurich dépeint son « métier ». On ne cherchera pas dans son livre une théologie du ministère, mais bien plutôt la description d'un ministère pastoral classique en situation de chrétienté.

Très facile à lire, cet ouvrage expose ce qu'est le rôle du pasteur et quelles sont les étapes de sa vie depuis les études jusqu'aux divers changements de paroisses. Il passe en revue la journée d'un pasteur et les contacts si disparates qu'il doit prendre. Une spiritualité pastorale est ébauchée : problèmes intérieurs, tentations, joies, soucis, difficultés de toutes sortes à affronter, possibilités de ressourcement, vie familiale. Les pasteurs de romans sont brièvement évoqués. Une dimension manque totalement à cette description : la dimension œcuménique.

Dans la préface, le pasteur Bœgner exprime son adhésion à ce livre, et en particulier à son titre.

C.-E. M.

A.-M. CARRÉ, *Prêtres et laïcs, apôtres de Jésus-Christ*, Conférences de Notre-Dame de Paris), Le Cerf, Paris 1961, 173 pages.



Face à la mission de l'Eglise, le P. Carré ne veut pas séparer les prêtres et les laïcs. Le titre de ce recueil le dit expressément, et la première des conférences ici rassemblées étudie précisément cette collaboration indispensable dans laquelle prêtres et laïcs doivent réciproquement écouter le Saint-Esprit. Réagissant contre les dévaluations du terme d' « apôtre » la deuxième conférence établit ce qu'est l'apostolat dans sa source, son contenu et son terme, qui sont Jésus-Christ, Jésus-Christ annoncé et rendu présent par les Douze d'abord, à un titre privilégié, par chaque baptisé ensuite. La troisième conférence rappelle que l'apôtre est serviteur des autres en leur annonçant le Royaume de Dieu commencé dans l'Eglise ; l'apostolat consiste alors à rechercher d'abord ce Royaume et sa justice. Mais qui est le prochain ? L'univers, répond pour commencer l'orateur, dans sa quatrième conférence, rappelant ainsi l'ouverture requise par l'apostolat. Ceci dit, le prochain, c'est d'abord le proche : nos enfants, le pauvre, à qui l'évangile donne la préférence, notre semblable dans le milieu de vie qui est le nôtre. Pour eux notre témoignage direct, mais aussi la charité aux mille visages. La cinquième conférence envisage le rôle de l'apostolat des laïcs dans le monde profane, et d'abord dans le foyer et le milieu de travail, mais aussi dans la société humaine pour participer à la transformation de ses structures. Apostolat plus ou moins direct suivant qu'il se rapporte plus ou moins directement au mystère du Christ, apostolat qui nécessite une certaine attitude d'esprit : maturité de jugement, sens du relatif (sans scepticisme), accueil large aux nouvelles formes de civilisation. Dans sa dernière conférence l'orateur aborde les tentations de l'apostolat : la discrétion poussée jusqu'au refus du témoignage, l'indiscrétion de la propagande ou du prosélytisme, qui trahit la transcendance du message et le respect de la liberté des consciences. L'apostolat requiert une amitié qui crée un lien d'égalité avec celui auprès de qui on se sait envoyé. Mais d'abord et essentiellement il consiste à aimer

le Christ et à unifier en lui notre vie, c'est-à-dire notre action apostolique et notre contemplation.

Ces six conférences constituent certainement un remarquable ensemble spirituel et doctrinal. Leur pensée est dense, exigeante ; leur style souvent très beau mais sans artifice, semble aussi bien convenir à la lecture qu'à l'audition. Vraiment très peu de lignes sont à transposer pour que cette prédication puisse nourrir la foi et le zèle apostolique des pasteurs et des laïcs dans les Eglises de la Réforme.

P.-Y. E.

M.-J. MOSSAND ET G. QUINET, *Profils de prêtres d'aujourd'hui*, Les Editions ouvrières, Paris 1961 (Coll. Eglise et monde ouvrier), 208 pages.

Ce livre est le fruit d'une enquête faite en France auprès des aumôniers de la J.O.C. (en même temps curés ou vicaires de paroisses) et à laquelle un millier d'entre eux a répondu. Les deux auteurs donnent une interprétation des réponses qu'ils ont dépouillées, mais en citent aussi de larges extraits, souvent très beaux, quelquefois même émouvants.

Quatre questions sont abordées. Tout d'abord la vie spirituelle de ces prêtres : la majorité des réponses signale une découverte, à travers la révision de vie, de l'action de Dieu dans la vie quotidienne, une attitude « publicaine », une grande espérance au contact de ce qui se fait dans et par les militants laïques, et surtout un retentissement du souci missionnaire et un sens du Corps mystique qui animent et nourrissent toute la vie de prière. Des laïcs, les prêtres attendent notamment qu'ils les conduisent dans le milieu ouvrier, et d'abord les aident à trouver le style de vie, le mode de présence, le comportement qui conviennent.

L'enquête aborde aussi une question voisine : l'unité de la vie sacerdotale. Certains essayent difficilement d'harmoniser un ministère paroissial et leur aumônerie jociste, en tension l'un par rapport à l'autre. En fait, les réponses montrent que l'unité se trouve dans un esprit missionnaire sous-jacent à tout ce qu'on fait, et dans un sens de la mission de l'Eglise où les laïcs ont leur vocation propre.



L'enquête porte troisièmement sur le prêtre en face du monde ouvrier : sur ce point les réponses manifestent une grande conscience des difficultés qui — dans la mentalité et la culture du prêtre, comme dans la manière dont le monde ouvrier le considère — s'opposent à une intégration du prêtre dans ce milieu.

Enfin le quatrième thème, celui de la paroisse en face du monde ouvrier, est considéré de manière nettement critique, non à l'égard du principe de la paroisse, mais à l'égard du manque de rayonnement et même du handicap que mainte paroisse, juxtaposée aux milieux de vie réels et trop fermée sur elle-même et ses habitudes, oppose à la mission de l'Eglise, et du même coup au ministère des prêtres et des militants laïques.

P.-Y. E.

P.-A. LIÉGÉ, O.P., *Vivre en chrétien*, Arthème Fayard, Paris 1960 (Je sais — je crois, 56), 126 pages.

La fin du statut de chrétienté, l'avènement d'une civilisation toute nouvelle, où la solidarité de tous les hommes joue de plus en plus, le développement d'une science comme la psychologie qui met en question beaucoup de comportements chrétiens : tout cela requiert aujourd'hui très particulièrement des chrétiens adultes, libres, responsables, tout cela requiert une morale chrétienne qui redécouvre sa source et ses lignes de force. C'est ce que ce petit traité de morale expose avec une grande intelligence spirituelle, d'une manière résolument christocentrique et profondément nourrie de l'Ecriture. La morale chrétienne est une vie avec le Christ, une vie de foi, une aventure de sainteté. Dans cette perspective essentielle l'auteur examine notamment le thème de la conversion, le rôle des commandements dans une morale qui est essentiellement imitation du Christ, le sens de la prière, de la mort à soi-même, du péché. Il montre aussi le chrétien en même temps dégagé du monde à cause de son espérance dans le royaume de Dieu, et engagé dans le monde par souci missionnaire, par charité pour tous les hommes, et parce que le monde, lieu de l'avènement du royaume, doit être exprimé devant Dieu dans l'action de grâces. Enfin l'auteur montre que la sainteté se vit dans et par l'Eglise.

Voici donc un livre qui redit sur la vie chrétienne ce qui est essentiel et de tous les temps, mais qui le redit en tenant sérieusement compte du contexte intellectuel, psychologique, spirituel de notre temps.

P.-Y. E.

*La mort chrétienne*, Centre de pastorale liturgique, Paris 1960, 192 pages.

Le renouveau liturgique et pastoral de l'Eglise catholique de France ne pouvait se dépréoccuper de la célébration de la mort, c'est-à-dire des funérailles et du mémorial des défunts. Le présent petit livre a pour but de faire passer dans la pratique paroissiale une théologie de la mort où cette dernière est envisagée comme un aspect du mystère pascal. A un bref rappel de cette théologie et à un lexique des termes bibliques et liturgiques relatifs à la mort chrétienne, ce volume joint des directives et des suggestions concernant la célébration, les monitions, la traduction des textes liturgiques ; il donne aussi les psaumes traditionnels des funérailles et la musique permettant de les chanter en français ; enfin il propose un bon choix de textes bibliques, patristiques et liturgiques pour alimenter les veillées funèbres et la célébration des funérailles. — Cet effort remarquable montre une fois de plus combien la vie de la liturgie par les fidèles est conditionnée par l'usage de la langue vulgaire.

P.-Y. E.

# Le mystère d'Israël

D. Judant, *Les deux Israël. Essai sur le mystère d'Israël selon l'économie des deux Testaments*, Le Cerf, Paris 1960, 249 pages.

Le sous-titre de cet ouvrage montre que son auteur, madame D. Judant, touche ici à la fois à l'exégèse et à la théologie ; de ce fait son travail suscitera la réflexion et les réactions des spécialistes versés dans ces matières. Réactions d'autant plus vives que certains d'entre eux (nous pensons entre autres au P. Lyonnet) me semblent avoir été traités quelque peu cavalièrement par l'auteur.

Disons tout d'abord ce que cet Essai a de sympathique et de positif avant d'en venir aux critiques de fond que nous lui adresserons.

La présentation d'ensemble, l'Essai d'une synthèse doctrinale du Mystère de l'Eglise et du Mystère d'Israël ou plus exactement, selon le vœu de l'auteur, du Mystère du salut dans l'Eglise, d'Israël et des Nations, n'avait été tenté jusque là que par Mgr Ch. Journet (*Destinées d'Israël*, Paris 1945) et que par E. Peterson (*Le Mystère des juifs et des Gentils dans l'Eglise*, Desclée de Brouwer 1942 ?), dans une ligne théologique et scripturaire. A leur suite, Mme D.J. a essayé de repenser ce problème des plus ardus en s'appuyant surtout sur la pensée de l'Eglise et des Pères pour demeurer « dans le sens de la tradition confirmée par le magistère » (p. 14).



Elle a su marquer, avec beaucoup de doigté, les liens et les différences qualitatives qui unissent et séparent à la fois Israël de l'Eglise. Nous avons apprécié les remarques pertinentes de l'auteur concernant le passage de l'ancienne Economie à la nouvelle, le passage, qui n'est pas une « substitution pure et simple », de l'ancien Israël au nouveau qui est l'Eglise. (cf. p. 88). Avec raison l'auteur réagit contre l'idée lancée par Dom Œhmen (qu'elle ne cite pas) d'un schisme à l'intérieur du peuple de Dieu qui aurait fait, au départ, d'Israël et de l'Eglise comme deux branches religieuses séparées d'un même peuple de Dieu. Certains auteurs catholiques et protestants ont voulu voir là, dans ce schisme, la « pierre de touche de l'œcuménisme » sans critiquer suffisamment l'idée généreuse mais discutable de Dom Œhmen. Parler ainsi, en effet, rejoindrait la conception actuelle du Judaïsme qui envisage le christianisme comme une hérésie, et la communauté chrétienne comme une communauté dissidente qui a fait schisme aux origines en se séparant de la communauté juive. (Voir par ex. S.W. Baron : *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse ;* chap. 10 Le Grand Schisme, pp. 667-708, T. II). Il vaut mieux, par conséquent, parler de *scission* ou de *séparation* car, à proprement parler, « il n'y a pas deux peuples de Dieu, il n'y a pas eu de schisme à l'intérieur du peuple de Dieu, ou plutôt, si ce schisme s'est produit, l'Israël infidèle... ne peut plus être considéré comme le peuple de Dieu. » (*Les deux Israëls*, p. 89).

On appréciera également les utiles notations de l'auteur sur « la transformation (qualitative) de l'Alliance » (chap. 8), sur l'ambiguïté du « Retour d'Israël » en Palestine (chap. 10) et sur ses modalités, sur « L'universalité du Peuple de Dieu » (chap. 11) et sur la distinction à faire entre « Antisémitisme et Antijudaïsme » résumée dans l'Annexe II de l'ouvrage. L'auteur a tenu à marquer nettement les différences entre Israël et l'Eglise tout en maintenant, dans une perspective scripturaire d'ensemble, les liens étroits (charnels même par la présence du « reste fidèle » dans l'Eglise du Christ) qui unissent les deux communautés religieuses. Pourquoi faut-il alors que cet Essai, malgré ses mérites, nous laisse une désagréable impression ?

Un certain malaise se dégage peu à peu de ce livre qui tient à notre avis à un manque de sérénité et d'objectivité de son auteur plus qu'à la difficulté du problème abordé. Ou, peut-être plus exactement, à une attitude de combat face à une position idéologique qui paraît à l'auteur erronée.

On sent trop — et c'est dommage — dans la pensée de Mme D.J., un réflexe d'auto-défense et de suspicion à l'égard de la pensée de certains auteurs catholiques (qu'elle se garde bien de citer) qui ne lui paraît pas conforme à sa propre pensée. Elle dénonce à plusieurs reprises un danger actuel de « judaïser dans l'Eglise » (cf. p. 16, 55-56, 232) qui consisterait à laisser accuser, par des historiens, l'Eglise d'antisémitisme et à donner un rôle actuel et futur à Israël dans le Plan du salut. L'auteur s'efforcera de montrer que ce rôle n'existe pas et qu'il n'y a pas — cela est contradictoire — d'antisémitisme dans l'Eglise. Par ailleurs, un souci apologétique se fait jour dans les chapitres qui traitent de l'héritage par l'Eglise des privilèges d'Israël (chap. 6 et 7) et qui minimise les valeurs religieuses positives du Judaïsme pour mettre davantage en valeur celles de la religion nouvelle. En ce domaine, comme en d'autres, l'avertissement de Péguy nous sera toujours salutaire : « On n'abaisse pas le temporel pour s'élever dans la catégorie du spirituel... » !

C'est tout ce climat et ce souci d'une trop scrupuleuse orthodoxie qui provoquent le malaise de cet ouvrage, par ailleurs consciencieux et honnête. C'est aussi ce qui explique la position minimiste de l'auteur au sujet du Mystère d'Israël : « Bien que l'idée d'une conversion en masse du peuple juif à la fin des temps soit généralement répandue, elle nous paraît ressortir beaucoup plus du *mythe* que d'une véritable tradition théologique » (p. 200).

C'est cette position trop minimiste que nous allons d'abord critiquer parce qu'elle nous paraît se situer au cœur du débat, situation-clef d'une saine théologie du Mystère de la destinée d'Israël. En combattant une position adverse, l'auteur a versé dans une position aussi extrémiste, minimisante à l'excès.

*Y a-t-il un Mystère d'Israël ?* Mme D.J. qui pose cette question dans le premier chapitre de son livre répond très justement que ce « Mystère » n'est pas du même ordre pour les Juifs et les chrétiens : « Le mystère d'Israël, pour un Juif, est constitué par le choix d'Israël (son élection) en vue du salut de l'humanité, selon un mode et une époque qui restent le secret de Dieu ». On pourra lire à ce sujet le très bel article de Mme Renée Néher-Bernheim paru jadis dans le N° 37 de *Lumière et Vie*, consacré à Israël. « Pour nous, chrétiens, le mystère d'Israël est en grande partie découvert, l'expression « mystère d'Israël » est proprement chrétienne » (p. 12). C'est à saint Paul et non tellement à Bossuet (cité par l'auteur) que nous devons cette expression, même si, convenons-en, « l'expression ne se trouve pas (littéralement) dans saint Paul » (p. 13). La réalité y est sans conteste puisque saint Paul tient à la révéler — et ceci est important à noter — à ses correspondants romains : « Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce *mystère*, de peur que vous ne vous croyiez trop sages à vos propres yeux : une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité *plérôma* des nations ; et ainsi (de ce fait) tout Israël sera sauvé... » (Rom. 11.25). Que l'exégèse de ce passage soit particulièrement laborieuse, nous en conviendrons avec l'auteur ! Une chose cependant est certaine : le « Mystère » dont parle saint Paul concerne directement le « salut » ou la « destinée » de cette partie d'Israël qui n'a pas cru à la divinité du Christ et qui attend son Rédempteur, « ainsi qu'il est écrit : De Sion viendra le Libérateur, lui qui ôtera les impiétés du milieu de Jacob... » (Is. 59.20-21 cité par saint Paul, immédiatement après Rom. 11.25).

Or c'est précisément cela que Paul a mission de dévoiler. Le « Mystère d'Israël » selon saint Paul est ce « secret caché en Dieu » mais que la Sagesse divine tient à révéler par la bouche de son Apôtre. Si Mme D.J. avait lu

non seulement l'article : « Mystère » du *D.T.C.* qui date un peu mais l'article de G. DEDEN : « Le mystère paulinien » *in Ephem. Theol. Lovanienses,* t. 13, 1936, pp. 405-442) qui fait autorité en cette matière, elle n'aurait pu écrire, en traitant plus explicitement du « Mystère du salut d'Israël » (chap. 9) : « Il est possible qu'à un moment donné de l'histoire la conversion des Juifs soit proportionnellement plus importante qu'elle ne l'a été jusqu'ici, *mais saint Paul ne le dit pas explicitement, le 'mystère' demeure.* » (p. 201 ; c'est nous qui soulignons).

Non, ce qui demeure « mystère » n'est pas du tout, pour saint Paul, la conversion de la partie séparée du « reste » puisqu'il tient au contraire à le révéler ; la « réintégration », « l'assomption », de cette partie d'Israël dans l'Israël de Dieu est au contraire affirmée : « Car si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur « intégration » (*proslempsis*), sinon une vie surgie d'entre les morts ? » (Rom. 11.15). Il ne suffit pas de s'appuyer sur l'interprétation des Pères, ni même sur telle ou telle interprétation moderne, pour mettre en doute et dissoudre dans un espoir évasif ce que Paul au contraire affirme explicitement. Ce qui reste « mystérieux » pourtant, c'est le *quando* et le *quomodo* de ce retour d'Israël parce que le « mystère » contient un aspect eschatologique qui lui est essentiel.

Comme pour la fin du monde, « nul n'en sait ni le jour ni l'heure ». Mais nous sommes de plus en plus persuadés qu'elle arrivera. De même, le retour de l'Israël selon la chair se produira, mais sans que nous puissions préciser la date et le comment de sa réalisation. Mme D.J. a raison de critiquer l'interprétation, courante au Moyen-Age, qui veut que le Retour d'Israël coïncide avec *la* Résurrection des morts — ce que Paul ne dit pas — mais elle a tort de mettre en doute la parole révélatrice de l'Apôtre qui dit nettement que ce Retour en bloc se réalisera : « tout Israël sera sauvé » parce que la partie séparée du « reste fidèle » reviendra prendre sa place qui lui était primitivement et « par nature » destinée. (Cf. Rom. 11, 12, 15 ; 11.25-31).

Cette interprétation classique rend seule compte de « la dialectique du dessein divin » telle qu'elle est résumée par Paul en une formule lapidaire : « Dieu a enfermé tous les hommes (Juifs et Gentils) dans la désobéissance, pour (finalement) faire miséricorde à tous (Gentils et Juifs) » (Rom. 11.32). Mme D.J. n'a pas poussé assez loin cette « dialectique du dessein divin » parce qu'elle a pris le parti de refuser la deuxième branche de l'alternative pour les raisons que nous avons dites.

Avec le P. Lyonnet et saint Thomas d'Aquin, avec le P. Viard et J. Munck, avec le P. Lagrange et Mgr. Journet, l'on doit maintenir et réaffirmer que le Retour spirituel d'Israël n'est pas un « mythe » mais une réalité. La position inverse, celle de l'auteur, est contraire à la pensée traditionnelle de l'Eglise et des Pères, comme on peut aisément le constater dans le Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur *l'Ep. ad Romanos.*



La seconde critique de fond que nous adresserons à l'auteur vise à la fois l'exposé du chap. III$^{e}$ intitulé « Israël et Jésus » et la note Annexe II : Antisémitisme et Judaïsme (pp. 33-57 et 237-242). Il s'agit de voir, ici, quelle est la part de responsabilité que le peuple juif doit assumer pour avoir livré le Messie et avoir causé sa mort ; et, là, de la part de responsabilité imputable à l'Eglise dans la dernière et sanglante persécution antisémite qui a frappé le peuple juif tout entier. Dans ces reproches mutuels que s'adressent chrétiens et Juifs nous aurions aimé plus d'objectivité de la part de Mme D.J.

D'une part, en effet, elle insiste, non sans raison, sur la responsabilité et la culpabilité collectives du peuple juif, représenté par ses chefs, dans la Passion du Christ (p. 45-47), tout en distinguant soigneusement la génération contemporaine du Christ, du peuple juif actuel (p. 112) ; mais, d'autre part elle refuse catégoriquement l'accusation portée principalement par l'auteur de « *Jésus et Israël* » — dont elle prend le contre-pied — contre l'Eglise : « le vrai antisémitisme chrétien est théologique 'ou' la source de tout antisémitisme est l'antisémitisme chrétien »...

Convenons-en avec Mme D. J. ! Les formules à l'emporte-pièce de M. Jules Isaac ne tiennent pas suffisamment compte de la distinction que F. Lovsky, — dans un ouvrage qu'on s'étonnera de ne voir citer nulle part dans *Les deux Israël (Antisémitisme et Mystère d'Israël,* Albin Michel, 1955) —, proposait entre un « anti-judaïsme doctrinal » et un « antisémitisme passionnel ou racial ». Entre les deux il peut y avoir un abîme mais qui fût hélas ! rapidement comblé au temps des croisades et de la chrétienté. Ce que Mme D.J. ne veut pas admettre se trouve malheureusement

confirmé par l'histoire : on en est venu très vite, à partir de la polémique doctrinale entre la Synagogue et l'Eglise des quatre premiers siècles (cf. *Verus Israël* de M. Simon), à un antisémitisme passionnel que les grands prédicateurs des croisades ont attisé sans pouvoir ensuite en éteindre la flamme meurtrière. C'est au temps de la chrétienté que les Juifs ont été le plus maltraités, le plus malmenés dans des pays catholiques comme la Pologne ou l'Espagne. Les Juifs de ce temps-là ne se sont pas volontairement parqués en ghettos — comme le déclare Mme D.J. (p. 112) — mais ils ont été obligés de le faire, vu les conditions sociales inhumaines que la chrétienté leur infligeait. Nous invitons tout lecteur loyal à lire l'ouvrage impartial de F. Lovsky pour qu'il se rende compte que « l'antisémitisme chrétien » au cours des siècles n'est pas un vain mot mais une réalité qui fait mal. « Nul doute que par rapport à Israël, déclarait jadis N. Berdiaeff, les chrétiens portent un lourd péché ! »

Ceci, sans doute, ne diminue pas le « péché d'Israël » du temps du Christ mais ne justifie absolument pas non plus l'accusation classique si meurtrière que les chrétiens ont portée contre les Juifs de tous les temps : « peuple déicide ». Puisque Mme D.J. reconnait que cette expression « n'est valable que pour Israël au temps du Christ... et (qu') il serait absurde d'accuser le peuple Juif actuel de déicide ! » (p. 56, n. 1), il faut donc la rayer impitoyablement de notre vocabulaire chrétien. Il faut, de plus, reconnaître que la responsabilité de la Passion et de la mort du Christ est singulièrement partagée par Ponce-Pilate et les soldats romains qui représentaient l'Empire. L'exécution de ce « déicide » fut davantage l'œuvre des Romains que des Juifs. « Il serait inexact d'attribuer la mort du Christ aux Juifs seuls ; sous un certain rapport, nous y avons tous participé. » (p.54). Voilà qui est clair !

Ce n'est pas, en effet, en innocentant de tout péché la « génération mauvaise et adultère », contemporaine du Christ, que nous lèverons l'accusation d'antisémitisme portée contre les chrétiens. Mais c'est en acceptant notre part de responsabilité dans ce drame où nous sommes tous représentés que nous n'aurons plus la tentation d'accuser les Juifs actuels de « peuple déicide ». A un antijudaïsme doctrinal qui tourna vite en « religion du mépris » (J. Isaac), dont nous trouvons maintes traces dans la liturgie et la catéchèse chrétiennes (voir l'enquête de R. Bloch et P. Démann : « La Catéchèse chrétienne et le Peuple de la Bible », *Cahiers Sioniens*, N° spécial, Paris 1954), nous ne pouvons répondre que par ce que le P. de Montcheuil appelait : « une cure de désintoxication de la conscience chrétienne ».

Au delà des inexactitudes et des simplifications (messianisme exclusivement temporel des Juifs au temps du Christ ; identification pure et simple des *Juifs* selon l'Evangile de saint Jean et du peuple juif (p. 49-51, p. 57 etc.), au delà d'une position qui, nous l'avons dit, n'est pas traditionnelle dans l'Eglise quant au Retour d'Israël, ce que nous pardonnons mal à l'auteur des '*deux Israël*' c'est le refus d'accepter pour l'Eglise, composée de Juifs et de gentils mais aussi de saints et de pécheurs, la part de responsabilité qui lui revient dans l'antisémitisme en général, sans en être pourtant la source.

Voilà pourquoi nous pensons finalement, tout en reconnaissant le mérite de l'auteur d'avoir eu le courage de tenter une difficile synthèse, que cet Essai n'est pas concluant. Bien plus, comme nous l'avons montré, il ne se situe pas dans la ligne de la pensée traditionnelle de l'Eglise sur la destinée d'Israël : « D'après l'enseignement même du N.T., Dieu n'a pas rejeté le peuple juif comme tel, mais le régime sous lequel il vivait alors et dont les représentants officiels ont refusé Jésus... Le peuple lui-même (contrairement à ce qu'écrit Mme D.J., *op. rec.* p. 136) n'a pas perdu son élection, et saint Paul espère son retour. Ancêtre du peuple chrétien dans la foi, Israël est appelé a rentrer un jour dans l'Eglise du Christ. C'est en rappelant ces liens du passé et ces promesses de l'avenir que les prédicateurs chrétiens, à tous les échelons de la catéchèse, doivent éduquer les fidèles en vue de rapprocher les cœurs des frères séparés et de préparer l'accomplissement du plan divin du salut. » (P. Benoit, o.p. *in R.B.*, 1953, pp. 453-454, dans sa recension de la brochure du P. Paul Démann : « Les Juifs dans la catéchèse chrétienne », éditée par les *Cahiers Sioniens*, 68 rue Notre-Dame des Champs, Paris 6e. Tout catéchète chrétien devrait l'avoir lue.)


D.-P. L.

# La tradition

YVES M.-J. CONGAR, *La tradition et les traditions, essai historique*, Arthème Fayard, Paris 1960 (Le signe, Les grandes études religieuses), 302 pages.
HENRI HOLSTEIN, *La tradition dans l'Eglise*, Grasset, Paris 1960 (Eglise et temps présent), 301 pages.

Ces deux livres, quoique différents par beaucoup de caractères, se situent dans une même perspective théologique. Tous deux sont typiques d'un effort pour envisager la tradition avec un équilibre et à une profondeur qu'ont pu mettre en question, dans l'Eglise romaine, ses controverses avec les protestants et avec les modernistes.

Le premier de ces ouvrages est savant, rassemblant tous les éléments d'une histoire concernant le terme et la théologie de la tradition, et ceci de l'Ancien Testament à nos jours. L'information est très vaste, et les notes abondantes rendront d'immenses services à ceux qui travaillent sur ce sujet (et d'abord à l'auteur qui prépare une étude doctrinale sur la tradition). L'auteur rappelle d'abord que la révélation, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, s'est réalisée dans une tradition qui s'est approfondie et a suscité sa propre tradition d'interprétation. Dans le Nouveau Testament la tradition est toujours en même temps historique et pneumatique. — Par les Pères anté-nicéens la tradition est envisagée surtout sous l'angle de son contenu : foi, doctrine, éléments de vie ecclésiale. C'est l'Eglise qui transmet la tradition apostolique — essentiellement les symboles et l'Ecriture —, et ceci dans la succession de ses ministres et l'unanimité des communautés locales. L'auteur critique comme trop abstraites les conséquences que tire O. Cullmann de la fermeture du canon. — Chez les Pères des siècles suivants, la tradition garde le même sens : elle est manifestation du mystère du Christ dans l'histoire ; par rapport à l'Ecriture, qui est suffisante au plan de son contenu, elle en explique le sens et le garde. Mais on mettra plus d'accent sur le rôle des Pères comme témoins de la tradition, sur les éléments existants d'une tradition apostolique non écrite (usages liturgiques et disciplinaires). En outre on s'intéresse plus qu'avant à l'organe de la tradition : l'autorité.

Passant au moyen-âge, l'auteur en montre d'abord le biblisme foncier. L'argument de tradition et le sens historique existent peu ; on s'intéresse à l'actualité des causes transcendantes : Dieu est l'auteur de l'Ecriture, tout ce qui est saint vient du Saint-Esprit ; on ne distingue pas rigoureusement la Bible des autres écrits chrétiens. La fin du moyen-âge occidental verra surgir le problème des références objectives de la foi, dissociées de l'Eglise : certains opposeront Ecriture et tradition, au détriment de celle-ci ; d'autres soutiendront que l'Ecriture est insuffisante et qu'il faut lui ajouter la tradition : ces deux opinions sont anti-traditionnelles. En Orient la tradition est une réalité spirituelle, ni juridique ni autoritaire, et passablement immobile. Elle recueille ce qu'ont dit les Pères commentant l'Ecriture. — L'auteur montre que jusque tard dans le moyen-âge, tout le monde a affirmé la suffisance de l'Ecriture, mais en entendant que celle-ci doit être lue dans l'Eglise et sa tradition.



De la Réforme, l'auteur estime qu'elle se situe dans la ligne de ces mouvements qui, depuis plusieurs siècles, réclamaient « plus de Christ et moins d'Eglise » ; en outre la Réforme hérite de cette fausse opposition que fait la fin du moyen-âge entre Ecriture et tradition. Le rapport religieux tend à se réduire à une connaissance de ce qui est textuellement accessible, la pureté de la vérité est recherchée au détriment de la plénitude du témoignage reçu, la transcendance de la Parole par rapport à l'histoire risque de stériliser la richesse de vie de ce don que Dieu nous fait dans l'histoire. Mettant en question le magistère de la tradition la Réforme entraîne l'Eglise catholique à insister sur le rôle actif de ce magistère.

Partant de l'évangile comme prédication du Christ, le Concile de Trente affirmera simplement que les traditions écrite et orale en sont les deux canaux, mais sans rien dire de leurs relations. On rapporte tout au Saint-Esprit avec le risque de ne pas tenir suffisamment compte de la différence qu'il y a dans l'œuvre du Saint-Esprit entre la période apostolique et celle qui suit.

Enfin l'auteur traite de l'évolution qui affecte la notion de tradition entre le Concile de Trente et le temps actuel. Cette évolution est influencée par la redécouverte du droit romain (surtout à partir du XV^e siècle) et par l'importance que prend le magistère au moment où éclate l'unité spirituelle du moyen-âge et où l'Eglise se trouve confrontée à un monde

laïque. En conséquence, la réflexion sur la tradition va porter tout l'accent sur le ministère dépositaire de pouvoirs et de droits, avec la tendance d'identifier magistère et tradition. Le XIXᵉ siècle, à cet égard, rappellera souvent l'amplitude de la tradition : l'école de Tubingue, et notamment Mœhler, décrira la tradition comme l'évangile vivant dans toute l'Eglise par le saint-Esprit ; la théologie romaine, avec Franzelin particulièrement, distinguera dans la tradition son aspect objectif : le dépôt des doctrines, et son aspect actif : les actes de transmission, dont l'organe n'est pas le seul magistère, mais aussi, à son rang, tout le corps des fidèles — la tendance à identifier magistère et tradition demeurant chez beaucoup. C'est à Newmann et Scheeben que l'on devra les meilleures synthèses sur la théologie de la tradition. Et c'est plus tard à un homme comme Blondel que l'on devra une vue de la tradition qui, face à la critique historique du modernisme, intègrera deux aspects complémentaires : l'aspect humain de la tradition, objet d'étude historique, et son aspect divin, objet de foi ; l'histoire n'est pas à séparer du dogme.

Sans avoir eu connaissance du volume que nous venons d'essayer de résumer, l'étude de H. Holstein, dans sa première partie, traite de la même matière : la notion de la tradition à travers l'histoire. Elle le fait d'une manière plus succinte, plus rapide, plus fragmentaire, car elle s'adresse à des lecteurs non spécialistes ; elle le fait aussi quelquefois d'une manière plus ordonnée (pour le XIXᵉ siècle par exemple), mais dans une perspective historique et théologique qui nous parait remarquablement proche de celle du P. Congar. L'auteur procède par coups de sonde : il étudie la tradition dans l'Ecriture, puis chez Irénée et Tertullien, et saute de là à l'époque du Concile de Trente et au XIXᵉ siècle.

Il passe ensuite, dans une seconde partie, à ce qu'on pourrait appeler l'esquisse d'une théologie de la tradition. Partant d'une analyse de la religion comme fait social l'auteur rappelle que la tradition, liée au langage et à l'autorité, est un facteur nécessaire de conservation et de progrès ; elle oscille entre ces deux pôles : continuité et actualité et peut conduire à l'immobilisme et au conformisme, alors que son rôle est d'être un appel personnel à retrouver l'expérience de ceux qui nous précèdent. Passant alors à la tradition chrétienne, l'auteur montre d'abord qu'elle est la tradition *des apôtres*, leur présence dans l'Eglise, et en cela une dimension essentielle de cette dernière. Les traditions ecclésiastiques, contingentes, sont les gestes d'exécution de la tradition apostolique ; celle-ci est une force propulsive, qui ne se garde qu'en se communiquant.



Dans la tradition les Pères jouent un rôle privilégié, comme témoins de la tradition, parce qu'ils en sont les premiers héritiers, et que, comme pasteurs (pour la plupart) et docteurs, ils ont su en être les serviteurs sans servilité, et aussi les artisans, dans leur activité qui a consisté essentiellement à commenter l'Ecriture. La tradition, pour eux, est moins un report au passé que la dimension d'une foi qui se communique et s'affronte aux problèmes nouveaux. Traitant ensuite de l'organe de la tradition l'auteur refuse l'identification du magistère et de la tradition. Ce dernier est certes le témoin privilégié de la tradition car il a charge de la conserver, mais c'est toute l'Eglise gui vit et transmet le dépôt, dans un dialogue constant entre le peuple et le magistère. La tradition comme force propulsive est à l'œuvre dans le développement du dogme et le travail théologique : développement non substantiel mais passage de l'implicite à l'explicite. — Avant d'être la règle de la foi la tradition est le lien qui relie chaque fidèle au Christ par les apôtres. C'est dire que la foi personnelle a une dimension communautaire : on croit dans l'Eglise, c'est dans l'Eglise que le Saint-Esprit nous est promis.

Comme une question corollaire et qui ne devrait pas attirer toute l'attention, l'auteur s'arrête pour terminer au problème des rapports entre Ecriture et tradition. Il montre que la question essentielle de la tradition comme porteuse de la révélation n'a guère été envisagée ni par les réformateurs ni par le Concile de Trente. La tradition n'est pas une autre source de la révélation, à côté de l'Ecriture, mais le milieu vital où est née l'Ecriture et le contexte nécessaire pour la comprendre. En cela la fermeture du canon ne met pas fin à la tradition. Car l'Ecriture est le livre d'un peuple structuré, et la tradition apostolique est la lecture de ce livre par ce peuple. La primauté de l'Ecriture n'empêche pas que la tradition est normative de notre intelligence de l'Ecriture (la tradition fut primitivement une lecture christologique de l'Ancien Testament). Et le magistère est simplement serviteur de l'Ecriture et de la tradition. Les protestants, dit l'auteur,

opposent à l'Ecriture une tradition qui ne serait qu'humaine. Mais il faut pour sortir de cette opposition insister sur le caractère apostolique de la tradition, et distinguer sans séparer *les* traditions et *la* tradition.

Il nous a paru utile de donner un compte-rendu un peu développé de ces deux livres, importants chacun à sa manière. Ces deux études en effet sont de nature à faire avancer le dialogue œcuménique — bien que ce ne soit pas leur premier but. Il est certain que notre controverse et nos critiques, de part et d'autre, sont très souvent mal documentées et en retard par rapport à l'expression actuelle de nos théologies respectives. Ces deux livres, l'un par la richesse de son information, l'autre par l'équilibre de sa synthèse, et tous deux par l'amplitude de leur perspective théologique, se présentent à nous comme des points de départ valables de réflexion, et comme des réponses partielles à nos critiques et à nos réserves. Ils manifestent aussi un effort de vrai dialogue, notamment dans leur manière de discuter les dernières études d'O. Cullmann sur la tradition.

Mais, depuis la sortie de presse de ces deux ouvrages, un article a paru qui doit retenir l'attention et faire ainsi avancer le dialogue : c'est l'article de F.-J. Leenhardt, sur « Sola Scriptura ou Ecriture et tradition » (*Etudes théologiques et religieuses*, 1961, 1, p. 5 ss). Cette étude met vivement en question une certaine manière protestante d'affirmer le principe de la « seule Ecriture » : ce principe est insuffisant tout autant qu'est ambigu le principe de la tradition. De toute manière il n'y a pas d'exégèse sans tradition. Et la tradition n'est pas un pis-aller, elle est voulue par le Christ dans son intention même de se rendre présent aux hommes, et ceci par des hommes et dans une vie. A part sa fonction de témoin oculaire l'apostolat ne se termine pas à la mort du dernier apôtre, et l'Ecriture a un rôle second par rapport à la fonction apostolique de l'Eglise. L'« Ecriture seule » est une illusion et une faute : nous n'avons pas à substituer un livre au témoin personnel. La foi nous fait entrer dans une tradition qui est une réalité vivante : la vie du Christ dans l'Eglise. Dira-t-on que l'Ecriture juge la tradition ? Oui, mais c'est un cercle, car il faut bien quelqu'un pour lire l'Ecriture et porter ce jugement. Expliquer et actualiser l'Ecriture est donc une nécessité et en même temps un risque. Cette lecture ne peut se faire qu'en référence à tout le Corps du Christ, présent et passé. Et ici intervient nécessairement un acte de foi : l'assurance de l'infaillibilité (l'auteur conserve le terme sans l'aimer) de l'Eglise, c'est-à-dire la certitude que le Christ n'abandonne pas son Eglise, et à long terme ne la laisse pas errer. — A long terme : c'est pourquoi il faut considérer l'autorité de la tradition comme liée aux circonstances, et donc relative dans le temps. Tels sont en résumés les thèmes de cet article. On aimerait que l'auteur reprenne ses vues en y intégrant une doctrine du ministère, de *l'épiscopè*, qui manque malheureusement dans son étude. Mais telle quelle celle-ci donne déjà ample matière à réflexion, elle est consonante avec pas mal d'affirmations des livres résumés ci-dessus, et elle fait progresser le dialogue confessionnel.



On peut donc conclure que si les thèmes de la tradition et de l'autorité doctrinale de l'Eglise sont au nœud des divisions entre chrétiens, la discussion sur ce sujet n'est pas au point mort ; bien au contraire elle est susceptible de progrès notables.

P.-Y. E.

# Discographie

## Cantiques, chorals, psaumes

*Chante ton Seigneur*, hymnes et prières du R.P. LUCIEN DEISS, par la Schola des Pères du Saint-Esprit. 33 t. 30 cm. art. *Studio SM 33-89*

Collection « *Gloria* », répertoire de l'Union des Œuvres catholiques. 33 t. 17 cm.
n° 1 *Montée vers Pâques*, par les Chanteurs de St Séverin, *Unidisc 33.123*
n° 2 *Pentecôte*, par la Chorale « I Cantori », *Unidisc 33.139*
n° 4 *Joie sur terre*, par la Chorale « I Cantori », *Unidisc 33.161*

*Vitrail de Noël*, par les Chœurs de la Cathédrale de Fribourg, dir. Abbé Kaelin. 33 t. 25 cm. art. *Studio SM 33-81*

*Noëls d'Alsace*, par la Psallette « A cœur Joie » de Lorraine, dir. Paul Carrot. 33 t. 25 cm. art. *Studio SM 33-83*

Ces divers enregistrements complètent notre discographie générale des *Cantiques* récemment parue (cf. *Verbum Caro, 58* p. 235-238) et confirment dans l'ensemble les appréciations portées sur les disques des mêmes collections.



C'est ainsi que le nouveau disque du P. DEISS est une contribution fort intéressante (et de réalisation technique et artistique remarquable) au nouveau répertoire des chants en français. Plusieurs prières d'intercession avec répons *Kyrie eleison* ou *Pitié, Seigneur, pitié pour nous* sont particulièrement à signaler.

Nous n'avions pu analyser que le n° 3 de la collection « *Gloria* ». Les deux premiers n'emportent pas mieux la conviction, le quatrième serait plutôt meilleur, mais ce n'est pas encore ce que nous attendons de l'ABBÉ JULIEN, dont on sait la part qu'il prend au renouveau du cantique français. Ses meilleures œuvres ont toujours été les plus simples, et l'on regrette que la plupart de celles qui sont ici enregistrées ne bénéficient pas d'une harmonisation plus sobre.

Les Noëls sont un genre hybride, les uns participent du cantique, les autres du chant folklorique. Les deux nouveaux disques du *Studio SM* le démontrent une fois de plus, et témoignent en même temps avec éclat que ce genre garde toute sa valeur dans le domaine du témoignage de foi et de joie. L'ABBÉ KAELIN, habile et brillant dans ses harmonisations et ses orchestrations, est aussi un compositeur de talent qui enrichit de cinq Noëls modernes le répertoire traditionnel. Celui-ci est très vaste en Alsace, et la Psallette de Lorraine en donne un choix excellent, fort bien interprété.

CLAUDE LE JEUNE, *Psaume 45* (du troisième mode), et *Six chansons polyphoniques*, par l'ensemble vocal Philippe Caillard. 33 t. 25 cm. stand. *Erato EFM 42.049*

*Chorals de la Réforme*, textes de Clément Marot et Théodore de Bèze, musique de CLAUDE GOUDIMEL et CLAUDE LE JEUNE, *par l'ensemble vocal* Stéphane Caillat. 45 t. artistique *Studio SM 45-40*

Il s'agit encore ici d'un complément à de précédentes chroniques sur les Psaumes-Chorals de la Réforme (cf. *Verbum Caro, 49* p. 127-128, et 52 p. 436-437). Ces deux disques, chacun dans son genre, sont hautement recommandables : choix des œuvres, qualité de l'interprétation, utilisation judicieuse des cuivres pour soutenir le thème choral, perfection de l'enregistrement.

Le *Psaume 45* de CLAUDE LE JEUNE est un bel exemple de construction polyphonique savante sur les mélodies du Psautier huguenot ; on remarquera la délicatesse exquise de la 5e strophe traitée en trio pour voix de femmes, et la richesse de la strophe conclusive à six parties. Sur la première face de ce beau disque, six chansons profanes de LE JEUNE témoignent de la variété et de l'étendue de son talent.

Du même compositeur le petit disque du *Studio SM* donne trois autres psaumes (66, 69, 70) traités de façon plus simple mais non moins belle, l'un en trio, les deux autres en harmonisation verticale. De GOUDIMEL deux psaumes (98, 137) et deux prières avant et après le repas apportent encore de précieux exemples de la floraison des Chorals de la Réforme.

*Psaumes de votre temps*, traduction du psautier de la Bible de Jérusalem, musique de FRANÇOIS MARLHY, par le Chœur de la Cité. 33 t. 17 cm. *Unidisc 33.165*

*Psalmodies Camerounaises*, en langues africaines, musique des ABBÉS ATERA, NGOUMOU, TSILLA. 33 t. 17 cm. *Unidisc 33.137*

Le rapprochement de ces deux petits disques du même éditeur est instructif. En écoutant le premier, fermez vos oreilles au sens des paroles en français, et ne laissez filtrer que la musique : vous croirez entendre n'importe quel « mambo » ou « rock », exécuté par n'importe quel ensemble vocal et instrumental, dans n'importe quelle salle de music hall, ou diffusé par n'importe quelle émission de variétés à la radio. En écoutant le second, à moins de connaître l'ewmondo ou le bamiléké vous ne comprendrez pas les paroles, mais vous en saisirez le « sens », l'orientation ; vous ne douterez pas que ces Noirs d'Afrique chantent à la gloire de leur Dieu ; l'*authenticité* de leur prière sera pour vous évidente. Voilà le maître-mot ! Les pastiches de « notre temps » auront la durée d'une mode ; c'est donc presque dire, si l'on considère toutes les « accélérations » de notre époque, qu'ils seront démodés à peine livrés au public. Que diriez-vous d'un psaume en forme de menuet, de valse lente ou de charleston ? A quand le psaume sur rythme de « twist » ? Dernière question : *qui* pense-t-on atteindre ? Ne croyez vous pas que les amateurs de *vrai* « rock » ont secrètement besoin de *vrais* psaumes, et que tous ces succédanés ne pourront ni honorer leur passion décidée ni apaiser cette faim ignorée ?

R.G.

# Liturgie

*Chefs-d'œuvre grégoriens*, par le chœur des moines de l'abbaye d'En-Calcat. 33 t. 30 cm. artistique *Studio S.M. 33-84.*

Dans la belle collection *Monastères*, une nouvelle réalisation de haute qualité musicale et spirituelle. Par exception aux principes habituels de cette collection, les diverses pièces enregistrées sont extraites (au sens propre) de leur contexte liturgique et privées de l'ambiance d'une célébration. On le regrette un peu... Mais quel beau florilège !

*Athos, montagne de la transfiguration*, par le chœur des moines du Prieuré bénédictin de Chevetogne. 33 t. 17 cm. *Lumen AMS 12.014.*

Il ne s'agit pas d'un document enregistré sur place au Mont Athos, comme le titre pourrait donner à croire, mais plutôt de « quelques morceaux caractéristiques du répertoire d'un chœur monastique *russe* à l'Athos dans les jours de sa prospérité », interprétés — de façon d'ailleurs remarquable — par des bénédictins *belges*... C'est une petite déception (si l'on attend un document pris sur le vif, même au prix d'imperfections, et des chants *grecs* antiques et monodiques), mais elle est compensée par la valeur intrinsèque de cet excellent petit disque, qui mérite une place de choix parmi les enregistrements de liturgies orthodoxes (cf. *Verbum Caro, 53* p. 101-103, et *57* p. 126).

*Pages du Lectionnaire*, lues par le R.P. Roguet. 45 t. *Studio S.M. 45-66.*

Le titre et la matière de ce petit disque n'ont rien pour plaire en apparence, car il y a trop de précédents et d'échecs dans ce genre très particulier de la lecture de textes bibliques. Pourtant voici qui sort de l'ordinaire et qu'il faut recommander avec chaleur ! La pochette, une sorte de petit album élégant et de présentation ingénieuse, propose toute une série d'excellents « conseils » pour une bonne lecture à haute voix dans un office (l'articulation, les *e* muets, le phrasé, etc.). Excellente introduction, sous le titre *Savoir lire la Parole de Dieu*. Les extraits choisis et lus par le P. Roguet sont également commentés dans ce sens sur la pochette. Tous les pasteurs et tous les laïcs ayant à prendre part à un culte devraient posséder ce petit disque !

R.G.

# Musique sacrée

GUILLAUME DE MACHAUT, *Messe Notre-Dame*, par l'ensemble vocal Alfred Deller et un groupe d'intruments anciens. 33 t. 25 cm. *Lumen AMS 5.005.*

Il existait déjà des enregistrements de cette célèbre et vénérable *Messe* du XIVe siècle. Mais cette nouvelle réalisation est supérieure à tous égards. Elle témoigne des bienfaits d'une collaboration « européenne » : les chanteurs sont anglais, les instrumentistes allemands, et le disque édité en Allemagne est importé en France par *Lumen* qui l'incorpore à sa grande collection des Archives Sonores de la Musique Sacrée. Les amateurs de musique médiévale seront comblés, car cette restitution s'est voulue à la fois très fidèle (on a même reconstruit spécialement des instruments médiévaux) et très vivante.

CLAUDIO MONTEVERDI, *Psaumes, Hymnes, Motets*, par les Chanteurs de St-Eustache, solistes orchestre et orgue, dir. R.P. Martin. 33 t. 30 cm. *Erato EJA 8.*



Trois psaumes (111, 116 et 147), deux hymnes (à St Jean-Baptiste et à St Roch) et deux motets pour l'adoration de la croix, constituent un admirable programme où bien des aspects du génie de MONTEVERDI sont mis en valeur. Le disque fait partie de la collection *Erato-Jardin des Arts*, il est présenté dans un magnifique album, avec textes et illustrations.

DIETRICH BUXTEHUDE, *Deux cantates* et une *fugue*, suivies de *chants avec accompagnement de luth* de THOMAS CAMPIAN, par Alfred Deller (haute-contre), Denis Vaughan (orgue), etc. 33 t. 30 cm. *Oiseau-Lyre OL-LD 152.*

La voix de « haute-contre », avec ce caractère étrange d'une voix d'homme évoluant dans la tessiture d'une voix de femme, fait merveille dans la belle cantate à une voix *Jubilate Domino*, et le grand art d'Alfred Deller exprime avec pureté cette musique réellement jubilante. Une délicieuse petite fugue en ut majeur, pour orgue, et une brève cantate à trois voix *In dulci jubilo* complètent cette première face réservée à BUXTEHUDE. Sur la deuxième, un beau récital d'Alfred Deller avec quatre chants de THOMAS CAMPIAN, l'un des plus grands luthistes anglais du XVIe siècle ; un *Miserere* anonyme de la même époque, et enfin une *Fantaisie* pour luth seul de FRANCESCO DA MILANO. Un très beau disque original.

FRANÇOIS COUPERIN, *Messe à l'usage des Paroisses*, par André Marchal, aux grandes orgues du Prytanée militaire de La Flèche. 33 t. 30 cm. *Erato LDE 3106.*

Là encore tout est réuni pour donner à cet enregistrement un caractère de quasi perfection. L'instrument de La Flèche est célèbre entre tous, l'interprète ne l'est pas moins, et la prise de son — si délicate pour l'orgue — restitue fidèlement les finesses et les richesses de l'un et de l'autre. Tout ceci au service d'une très grande œuvre, dont on ne connait généralement que des extraits, toujours les mêmes. Ici nous avons « l'intégrale » de ces courtes pièces destinées à dialoguer avec le chœur au cours d'une célébration eucharistique, plusieurs d'entre elles étant d'ailleurs bâties sur des thèmes de plain-chant.

MAURICE DURUFLÉ, *Requiem*, pour soli, chœurs, orchestre et orgue, par Hélène Bouvier, Xavier Depraz, les Chorales Philippe Caillard et Stéphane Caillat, l'orchestre Lamoureux, dir. M. Duruflé. 33 t. 30 cm. art. *Erato LDE 3098.*

Est-ce pur hasard des recensions que ce voisinage de la *Messe* de COUPERIN et du *Requiem* de DURUFLÉ ? Deux organistes titulaires d'une tribune parisienne, à près de trois siècles d'écart, composent des œuvres « religieuses » *dans l'esprit de la liturgie* et en utilisant les thèmes du répertoire grégorien. MAURICE DURUFLÉ s'explique d'ailleurs lui-même sur ses intentions et comment, en particulier, il a cherché à « concilier la rythmique grégorienne, telle qu'elle a été fixée par les Bénédictins de Solesmes, avec les exigences de la mesure moderne ». Ce souci et cette fidélité n'ont pas empêché le compositeur de faire une œuvre de son temps qui sait utiliser avec maîtrise les moyens de la musique contemporaine. Ce *Requiem* est aussi un admirable modèle de prière sereine et pacifiante, qui se situe dans la lignée de l'œuvre si pure de FAURÉ. Ce bel enregistrement a obtenu un Grand Prix du Disque mérité.

*Musiques funèbres*, cahier n° 12 de la revue « Musique de tous les temps », avec un disque 33 t. 17 cm. et 48 pages de textes.

Livraison particulièrement intéressante par la qualité des études d'éminents musicologues, tels que JACQUES CHAILLEY, CARL DE NYS, RENÉ DUMESNIL, etc., sur la messe de Requiem, ou sur la mort dans les cantates de BACH. Le petit disque donne en « avant-première » le chœur final du *De Profundis* de CAMPRA (que la marque *Erato* vient d'enregistrer), dont la beauté sereine sera une révélation pour beaucoup. Sur l'autre face un excellent motet du compositeur protestant LECHNER (1553-1606), disciple de LASSUS.

R.G.

# Références discographiques

CARL DE NYS, *La discothèque idéale,* un volume sous couverture cartonnée, Editions Universitaires, Paris 1960. 472 pages.

De consultation extrêmement pratique, ce volume est passionnant comme un dictionnaire ; on le feuillette à la recherche de quelque référence, et l'on s'attarde d'une page à l'autre ! Le classement des meilleurs disques par genre est logique, il est fort bien fait avec de brèves et suggestives notices. Diverses tables et index complètent utilement cet excellent guide et en font un véritable instrument de travail.

ROLAND DE CANDÉ, *Dictionnaire de musique*, un volume, Editions du Seuil, Collection *Microcosme,* Paris 1961, 288 pages.

Du même auteur, savant homme de goût et d'humour, on sait le grand succès obtenu par son *Ouverture pour une discothèque.* Ce volume, comme il l'écrit lui-même, en est « le complément logique » et s'adresse « à tous les amateurs de musique, à tous les collectionneurs de disques ». Dans le cadre de cette chronique, nous retiendrons précisément l'intérêt des nombreuses références discographiques qui complètent judicieusement chaque notice.

R.G.

# Table des matières

Volume XV, N^os 57-60, P. 1-432 N° P.




« VERBUM CARO » — 4e trimestre 1961 - N° 39 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C.P.P. 33.505)